Nihilismo y supervivencia

Una expresión naturalista de lo inefable

Carlos Castrodeza

EDITORIAL TROTTA

Nihilismo y supervivencia

La retórica de la ciencia natural nos enfrenta a las preguntas de Kant (¿qué puedo saber?, ¿cómo me debo comportar?, ¿qué puedo esperar?, ¿qué es el hombre?) de un modo prosaico. De eso se trata, de simplificar nuestros espejismos en lo que cabe. Así, en primer lugar, se plantea la cuestión de nuestro origen como preocupación individual que, desde la ciencia, nos ubica en un mundo sin claros privilegios objetivos. Luego la cuestión de ese origen se complica, porque la preocupación individual sin más es insostenible desde «lo natural», por no hablar ya desde «lo inefable». La consideración del «otro» como alguien imprescindible es insoslayable (la tesis central de Lévinas se legitima en su naturalización). Es más, la individualidad extendida al «otro», aquí y ahora, exige la ampliación adicional a un antes (lo natural en la historia) y a un después (lo natural en nuestras expectativas vitales).

Nihilismo y supervivencia
Una expresión naturalista de lo inefable

Carlos Castrodeza

E D I T O R I A L T R O T T A

La presente obra ha sido editada con la ayuda de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Complutense de Madrid

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

CREATIVE COMMONS

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Carlos Castrodeza, 2007

ISBN: 978-84-8164-916-1
Depósito Legal: M-24138-2007

Impresión
Tecnología Gráfica, S. L.

«¿Por qué tanto ensañamiento contra quienes tratan de hacer progresar el conocimiento de la obra de arte y de la experiencia estética, si no es porque el propósito mismo de elaborar un análisis científico de ese *individuum ineffabile* y del *individuum ineffabile* que lo ha elaborado representa una amenaza mortal para la pretensión tan común (por lo menos entre los aficionados al arte), y no obstante tan 'distinguida', de creerse a sí mismo individuo inefable, y capaz de vivir experiencias inefables de este inefable?»

(Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte*)

ÍNDICE

Prefacio 13

INTRODUCCIÓN 21

Lo inefable 21
Lo natural 23
Lo metafórico y lo real 25
Un mundo perfecto 27

Capítulo I: LA PREGUNTA POR LO HUMANO 31

Los otros y yo 31
Hasta donde llega la memoria 33
El peso del pasado reciente 35
La eternidad del presente 39
Teología simple y compuesta 42
La cercanía de la animalidad 45
La dinámica occidental 48
Hacia la 'aldea' global 50
La historia natural de lo natural en la historia 52
Recapitulación y reflexiones 55

Capítulo II: LA PREGUNTA POR LO SOCIAL 57

Lo intelectual desde lo social 57
El instinto contenido 59
Una humanidad desabrida 61
El naturalismo a ultranza 64
La esencialidad en lo accidental 67
Lo natural en la episteme 69
La ética como simulacro 71

Las premuras de Kant 74
La ventana del ser 79
Recapitulación y reflexiones 81

Capítulo III: LA BÚSQUEDA PATOLÓGICA DE LA VERDAD 83

Lo normal y lo patológico 83
La ciencia como 'comodín' 86
La verdad y sus 'detractores' 88
La legitimidad del éxito tecnológico 90
La revolución burguesa y la inducción 92
El pragmatismo tardío 94
Las máscaras de la supervivencia 95
La antropología filosófica marcada por la ciencia 96
El nicho epistemoético del hombre gris 97
¿Sólo un dios puede salvarnos? 100
Más allá de la ciencia y la tecnología 101
La prescindibilidad de la ciencia y de la filosofía 105
Recapitulación y reflexiones 107

Capítulo IV: LA ZONA INEFABLE DEL GENOMA 111

El genoma 'todopoderoso' 111
¿Más allá del genoma? 113
El genoma y 'los problemas sempiternos' 114
La muerte y las plumas del pavo real 116
El genoma de la razón humana 117
Del instinto a la razón consciente 119
Mucho de Darwin, bastante de Freud y algo de Marx 121
Especies, individuos o genes 123
Nuevo viaje hacia 'la conciencia' 125
Ultrabiología 128
Lo real, las ciencias naturales y las ciencias humanas 130
Recapitulación y reflexiones 132

Capítulo V: MITEMAS Y NEURONAS: HACIA UN ENCUENTRO ANALÍTICO-CONTINENTAL 135

Los dos 'occidentes' 135
La temperatura antropológica y sus consecuencias 137
La heterogeneidad de la revolución burguesa 139
Una 'biosociología del desencanto' 142
Mitemas, genes y medio 145
El *Mitsein* o la consideración hacia el otro 147
Las dos culturas y la falacia naturalista 149
El vicio de dar y el don de recibir 151
En los otros y con los otros 153

Las tentaciones del poder 157
El juicio de Paris 160
Recapitulación y reflexiones 162

Epílogo: LA VERDAD, EL BIEN Y LA BELLEZA 167

Bibliografía básica comentada 181

PREFACIO

Desde la ciencia natural, Charles Darwin (1809-1882), junto con Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) y James Frazer (1854-1941), como antropólogos titulares clásicos destacados, piensan que el mito es episteme refutable y refutada que, en efecto, da paso en su momento a la ciencia natural. Para Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), en cambio, el mito es *episteme* alternativa a la ciencia natural que separa al hombre primitivo del civilizado. Sin embargo, el profesor emérito de psicología de la universidad inglesa de Strathclyde, Gustav Jahoda, detecta ambos tipos de *episteme* en la sociedad civilizada, referibles respectivamente al mundo del arte (lo inefable) y al de la ciencia (lo natural). Sigmund Freud (1856-1939), en tanto, hace del mito parte de la ciencia natural como el 'lugar' donde se alojan, fundamentalmente, las represiones del hombre civilizado. Finalmente, de un modo menos definido y más pragmático, el mito sería parte del bagaje cultural de una colectividad que contribuye a mantener directamente la estructura de la misma (antropología social) o, indirectamente, potenciando la satisfacción de las necesidades más perentorias de los individuos que la integran (antropología cultural).

Desde lo inefable, Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) y su secuela secular, Hans Jonas (1903-1993), piensan que no se puede prescindir del mito, sino que hay que asimilarlo aunque se desmitologice para quedarse con su sustancia existencial. Esta sustancia no sólo es la que uniría propiamente a los hombres de todas las épocas, sino que singularizaría la condición humana a partir de la modernidad. Mircea Eliade (1907-1986), por su parte, junto, como ejemplos más destacados, a Carl Gustav Jung (1875-1961), a Joseph Campbell (1904-1987) y a Claude Lévi-Strauss (1908-), piensan que los mitos originales permanecen, siguen

con nosotros, metamorfoseados, en la literatura, en el arte en general y en la ciencia. De este modo, lo natural (la ciencia) sería consecuencia de lo inefable (lo pre-teórico).

En este doble sentido, aparentemente contradictorio, el mito de Narciso, hijo de la ninfa Liríope, es esclarecedor. Narciso en realidad no muere, se transforma y permanece. Narciso se contempla como lo hace Lucifer en su gloria primigenia. Lucifer tampoco muere, también se transforma, pero cae en el abismo. Pero el hombre, individualmente, en la tierra de los mortales muere; ni se transforma ni cae, muere, como Adonis, en su dimensión inefable, pero no en las garras de un oso, lo hace a manos de una ciencia natural que no admite lo inefable y que le seduce, valga la metáfora en este caso y en el de Adonis.

Narciso es un modelo incipiente de lo inefable para el hombre, lo inefable que no es más que su propia imagen, pero que es un referente para todo lo que tiene autoconciencia, un todo que se convierte en el centro consciente de lo real. Centro que se contempla constantemente a sí mismo en el espejo en que se constituye el fluir de lo real. Narciso sufre por sí mismo, y/o presumiblemente por los demás, pero siempre a través de sí mismo. Narciso se deteriora en su empeño de engatusar a su imagen sin saber que ésta lo es, y observa ese deterioro creyendo que es un otro que no puede poseer (la predicción de Tiresias, junto al conjuro de Némesis, culmina en su transformación). Se cree posiblemente privilegiado por su percepción de lo inefable, de ese otro que, sin saberlo, es él mismo. Lo inefable le confunde, de ahí le viene su fuerza y su flaqueza. Lo inefable, Narciso lo aprecia en el otro, y es lo inefable en sí mismo. Pero depender de lo inefable es depender de lo inescrutable, y en el momento que Narciso se pudo dar cuenta ya era demasiado tarde. Así se puede pensar que lo inefable es refugio de un presunto enemigo, de aquel que lo usa como arma de sometimiento, pero el enemigo es uno mismo. El que somete, como Narciso, ignora al otro que no sea él mismo y, además, sin saberlo. Y es que, de alguna manera, ya casi fuera de programa, Narciso se multiplica y se divide contra sí mismo.

Narcisos, claro, somos todos, y lo somos sin querer, inconscientemente (Jung). Además, según la pertinente precisión lacaniana de Jeanne Lorraine Schroeder, enfrentarnos a la verdad —el deseo nunca puede ser satisfecho, la castración es inevitable e irreversible— es proceder a que Eros le dé paso a Thánatos[1]. La ciencia natural entonces entraría

1. Véase su «Narcissus's Death: The Calabresi-Melamed Trichotomy», cap. 3 de *Triumph of Venus: The Erotics of the Market*, University of California Press, 2004; véanse, asimismo, contextualizaciones tradicionales generalizadas en R. Gutwirth, *L'Homme Narcissique: Freud, Sartre, Edelman*, VUB University Press, Bruselas, 2004, así como en E.

en acción y seduciría al Narciso sometido, ¿o es al revés, seduciría al que somete? La ciencia natural, como argumento, sería el resentimiento despechado del otro (Sócrates para Nietzsche) que ama a Narciso y es ignorado por éste. Lo inefable se torna así para los seducidos en algo prescindible, no inexistente pero sí reducible, definible; sí, se puede saber lo que es, lo inefable queda atrapado conceptualmente y deja de ser pre-teórico. ¿Es así? Esto es lo que se explora en las seis partes de este escrito que se cotejan a continuación.

En la introducción que sigue se contrasta la experiencia inefable (*Erlebnis*) con la natural (*Erfahrung*), es decir, con lo filosóficamente prosaico. El problema a dilucidar es hasta qué punto lo inefable nos hace a los humanos menos 'animales'. Luego, en el capítulo I, ese contraste se remite a la identidad misma de cada uno de nosotros. El problema a esclarecer ahora es si las preguntas 'prácticas' de Kant (la existencia del alma, de Dios y de la inmortalidad) siguen siendo de alguna manera prácticas, independientemente del sentido que puedan seguir teniendo. Después, en el capítulo II, se quiere contextualizar, con la mínima inefabilidad posible, lo que sería esencial en lo ético y en lo político a la luz de la ciencia natural, o sea lo que significa/supone la relación naturalizada con 'el otro'. En el capítulo III se pretende constatar en qué medida la 'identidad personal' y la 'relación con el otro' quedan paradójicamente despersonalizadas en la historia de esa ciencia natural que supuestamente seduce, pero que como Eco sólo tendría una voz sin mensaje (¿la ciencia no piensa?). Aunque, a diferencia de Eco, presumiblemente esa voz no es retóricamente átona, por lo repetitiva, sino descarada y triunfante, por lo burlona, una 'voz cantante', vamos; la cuestión es entonces ¿qué hay detrás de la voz? ¿Quién o qué emite? En el capítulo IV se perfila hasta qué extremo la despersonalización históricamente subyacente sube de tono hoy día y es, en efecto, susceptible de actualizarse, entrando en escena el genoma como estructura central de lo real desde la ciencia biológica. El genoma, que, como Tiresias, anuncia un porvenir que nadie en su sano juicio quiere saber. Se contiende ahora que aunque lo inefable fuera un fuego fatuo, incide resueltamente en nuestra existencia, ¿cómo da cuenta de ello el genoma? Al final, la despersonalización en curso se dicotomiza. Se reevalúa la problemática de las dos culturas. Los dos sub-Narcisos, ya enfrentados, colisionan directamente en las dos poses culturales que encarnan, y se llega a una situación derridiana paradigmática, a la pescadilla que se muerde la cola,

J. Bellamy, *Translations of Power: Narcissism and the unconscious in epic history*, Cornell University Press, Ithaca, 1992, y en C. Fred Alford, *Narcissism: Socrates, the Frankfurt School and Psychoanalytic Theory*, Yale University Press, New Haven, 1988.

donde lo inefable está en la ciencia y la ciencia en lo inefable (Bultmann en Eliade, Eliade en Bultmann, ambos en Darwin y Darwin en ellos). En un epílogo se pretenden controlar los cabos sueltos más persistentes.

Cada capítulo, o equivalente, viene encabezado por una cita de Oscar Wilde (1854-1900), porque su insustituible cinismo esteticista, desde lo inefable, se torna en sentido común etológico, desde la perspectiva de la ciencia natural actual, por lo que cada cita es como una condensación magistral de la realidad que imprime la ciencia pero que ya viene impuesta desde el arte ('la naturaleza imitando al arte', que diría el ínclito irlandés).

Incidentalmente, el arte, como epítome de lo inefable, no se considera aquí directamente. Esa labor ya la ha hecho Bourdieu brillantemente[2]. Además, el arte, a diferencia de *ontologías* conceptualmente abarcables, como son las referentes a la cuestión ética y a la verdad absoluta (sacralizada o secular), es lo más obviamente naturalizable precisamente por ser lo que más se quiere distanciar de lo natural. El arte, exhortaba Nietzsche, va más allá del ansia de sobrevivir, el arte haría así de Darwin y de la ciencia algo vulgar, superable. Pero para la ciencia el arte no va más allá de la belleza del plumaje del pavo real, belleza que efectivamente se opone a la selección natural, pero no se opone porque la supere, se opone porque esa belleza 'diseñada' para atraer a la hembra también atrae al depredador. Así, la selección natural y la selección sexual tendrán que tener un punto de encuentro para que su tirantez no acabe con el sujeto que les da contenido. Lo mismo vale para el arte anti-estético[3], valga la contradicción, encapsulado en el concepto de lo sublime (el *Guernica* de Picasso) o de lo *para*-simbólico (el *urinario* de Duchamp). Porque el depredador que engaña a su presa, haciéndose pasar, por ejemplo, por su pareja copulatoria, convierte sus armas de seducción en armas de destrucción, haciendo de lo estético un cebo que se torna en algo finalmente repulsivo a pesar de su atractivo inicial.

Ésta, nuestra época, considerada posmoderna desde hace ya algunos lustros, con la cultura propia de un capitalismo tardío, al decir del ya clásico Fredric Jameson[4], se reflejaría, en la ontología existencial de los occidentales desahogados, que se remite a una pluralidad accidental de pareceres, es decir, a una fragmentación discursiva y destructiva de

2. Una referencia significativa es el texto de donde se extrae la cita de Bourdieu que presenta este libro, así como lo es *La estética como ideología* de Terry Eagleton, trad. de G. Cano y J. Cano, Trotta, Madrid, 2006.

3. Véase, por ejemplo, A. C. Danto, *El Abuso de la Belleza: La estética y el concepto de arte*, trad. de C. Roche, Paidós, Barcelona, 2005.

4. F. Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the ontology of the present*, Verso, Nueva York, 2002.

cualquier metalenguaje legitimador. Aunque desde la 'institucionalización' del suicidio como 'arma de destrucción masiva' a partir del '11-S', así como de la inmigración a Occidente, tan masiva como desbocada, la autocomplacencia nihilista que caracteriza a la posmodernidad ha venido a menos (Fukuyama se ha visto sustituido por Huntington). En cualquier caso, el occidental desahogado de estos tiempos (cualquiera de mis hipotéticos lectores, yo mismo) sería, en efecto, extrínsecamente narcisista. El centro de su mundo evolucionaría desde la pretensión de una ética de la sinceridad a una estética de la autenticidad (precisamente en el sentido heideggeriano). Pero, desde la ciencia, ésta estética configura al parásito vividor que a fuerza de perder funciones que asume su huésped (los otros) queda reducido a sus gónadas, situación que representaría la única estética de la autenticidad que cobra sentido alguno. Es más, desde la ciencia, la tan manida ontología fragmentada de la posmodernidad sería sólo una coartada etológica para justificar el abandono del otro. ¿Por qué entonces, desde lo inefable, se huye de la consideración de la ciencia como metalenguaje unificador? Posiblemente, porque este presunto metalenguaje nos iguala a todos, y nos iguala 'por abajo'. Desde esta perspectiva científica[5], no ya ningún humano, sino ningún organismo tiene privilegio ontológico alguno sobre ningún otro, lo que se antoja degradante, no porque en realidad se sea más, que no, sino porque, desde lo inefable, se cree ser más. Puede haber, empero, privilegios ónticos derivados de estar en 'el momento justo en el lugar preciso', por circunstancias genético-ambiental-históricas favorables, y estos privilegios de segunda son los que le darían contenido a una ética de situación. De hecho, ¿puede haber una postura más ética que la justamente planteada, desde la ciencia además?

Sin embargo, este discurso de alternativas ontoepistémicas queda de suyo como en entredicho, porque Occidente es algo obligadamente matizable, aunque no sea por entero políticamente correcto hacerlo. Porque así como, por ejemplo, en medios financieros se habla de la Europa de las dos velocidades (con las últimas ampliaciones ya habría tres/cuatro), paralelamente, en medios culturales (ciencia y filosofía) se habla fundamentalmente en los idiomas de la Europa de mayor velocidad, en inglés, francés y alemán, con atisbos esporádicos en otros idiomas. Y es que la revolución burguesa que dio lugar a la Ilustración y a su

5. Claro está que aunque la perspectiva científica sea expresión en cada momento de una contextualización sociopolítica (véase la obra de S. Toulmin, *Cosmopolis: The hidden agenda of modernity*, The University of Chicago Press, 1990), esa externalización no descarta una expresión interna simultánea que es precisamente la que enfatiza Thomas Kuhn en su archicitada *Estructura de las Revoluciones Científicas* (1962/1971).

posterior desencanto ocurre mayoritariamente, y por este orden, en tierras angloamericanas, francesas y alemanas, con sus respectivas áreas de influencia. De manera que todos los occidentales, más y menos veloces, así como conversos varios de otras culturas, nos hemos visto, con mejor o peor fortuna, arrastrados, absorbidos por ese discurso anglo-franco-alemán que luego, a grandes rasgos, se dicotomizó explícitamente en un discurso analítico (natural) y otro continental (inefable), proyectándose incluso hacia atrás en la historia de un modo un tanto implícito.

O sea que cualquier estudio, crítico o complaciente, sobre la cultura (dominante) de nuestro tiempo parte, obligadamente, de un pensamiento que de no ser genuinamente inglés, francés o alemán es tributario de ese entorno cultural dominante. Esta circunstancia se filtra taxativamente en este escrito; lo que no es, ni mucho menos, como se espera que quede más que claro, fruto de sentirse culturalmente colonizado por fuerzas relativamente ajenas a la propia idiosincrasia cultural, como es más que frecuente el caso aunque no siempre se perciba así. De hecho, la intención última aquí es intentar ver desde 'las gradas' lo que se está 'cociendo' por parte de aquéllos que, mal que bien, controlan las vidas culturales (y no tan culturales) de todos nosotros con el pretexto, legitimable o no, de que la filosofía y, sobre todo, la ciencia son actividades transnacionales que, bien tratadas, no entienden ni de trasfondos culturales locales, ni de lenguas, ni de ideologías, y, ni siquiera, de modos de ser propiamente humanos. Y suena a falsete pretender contrarrestar esta modernidad establecida con la estrategia posmoderna de, por ejemplo, convertirla en metarrelato indeseable a favor de un pluralismo edificante, como hace un Jean François Lyotard (1924-1998) desde lo propiamente inefable, un Clifford Geertz (1926-2006) desde lo antropológicamente natural, un James Clifford desde una estética etnográficamente domesticada o un Richard Rorty (1931-) desde una 'tierra de nadie'.

Ni que decir tiene que esa sensación de dominio ajeno que se experimenta desde una cultura filosófico-científico-técnica relativamente marginal, como la hispánica y otras dentro del entorno europeo de velocidad lenta, adquiere formatos de humillación cultural flagrantes en entornos culturales tan dispares y pendencieros como pueda ser el islámico. No es extraño entonces que los dos entornos globales en cuestión colisionen del modo que todos constatamos en la actualidad. Por lo que el estudio del fenómeno que es la cultura, tanto desde su base bioantropológica como desde la equívocamente considerada como inefable, adquiere cierta premura naturalizadora. Y la visión antropológica que relativiza las culturas no basta, porque la relación de dominio del Occidente de velocidad alta no implica ninguna relatividad. Tampoco basta

una visión veladamente darwiniana centrada en la supervivencia de la cultura más apta. Se trata 'simplemente' de que hay que tratar de comprender sin ofender, entendiendo que el que domina, aunque sea a su pesar, ofende sin remedio al dominado.

Completa el texto una bibliografía brevemente comentada que pretende ser una muestra representativa de la amplia temática desarrollada y que está disponible en castellano. En el texto mismo se intentan minimizar intencionalmente las notas a pie de página (¿intento fallido?): se quiere obviar entrar en detalles, que aunque por otra parte siempre sean tan necesarios, en nuestro caso entorpecen la fluidez de una lectura (sobre cuestiones tan sobradamente conocidas, precisamente en sus detalles) que se vería perturbada en la apreciación de la visión de conjunto.

A lo largo del texto se reproducen, 'aquí y allí', partes recientemente publicadas en revistas de poca difusión y en obras 'menores', por lo que se agradece a los diferentes cuerpos editoriales las correspondientes autorizaciones. Concretamente, las referencias competen a las revistas *Trama y Fondo*, a *Éndoxa* (UNED), a *Pasajes* (Revista de Pensamiento), a la *Revista de Libros* (Fundación Caja Madrid) y a dos obritas (manuales más bien) publicadas respectivamente en las editoriales Akal y Dykinson.

INTRODUCCIÓN

It is only an auctioneer who can equally and impartially admire all schools of art.

(Oscar Wilde)

Lo inefable

Lo 'inefable', desde Kant, es lo moral (lo práctico), en contraposición a lo 'científico' (lo ideal). Mientras que para los neokantianos la dicotomía estaría más bien entre 'lo cultural' (*Verstehen*) y lo 'natural' (*Begreifen*). Lo inefable se localizaría así, en los términos más coloquiales del Wittgenstein del *Tractatus*, en aquello en lo que 'no caben las palabras' (fundamentalmente la ética y la estética, pero habría que añadir también, aunque sólo fuera en principio, la verdad no tautológica y la racionalidad intencional). No se trata, en consecuencia, de identificar/plasmar eventos/sucesos fuera de toda concreción perceptible o abstracción formal, sino de traducir las experiencias más intimistas de todos (éticas, estéticas, 'epistémicas' y conscientes) en experiencias personales comunicables, o quizá sea al revés (¿empiezan los otros en mí, o comienzo yo en los otros?). Estas experiencias, que centran lo inefable en bruto, forman el núcleo duro de nuestra esperanza/desesperanza en un porvenir siempre amenazador[1]. Es como si, parafraseando al Viktor Frankl (1905-1997) que todos llevamos dentro, la humanidad toda nos encon-

1. Circunstancia que, igualmente, desde la ciencia biológica (lo natural), es perfectamente asimilable a la condición de lo viviente (véase la aburrida pero más que enjundiosa obra al respecto de la, al día de la fecha, primera autoridad en filosofía de la biología, K. Sterelny, *Thought in a Hostile World*, Balckwell, Malden, 2003).

tráramos en un campo de concentración inmenso, unos mejor situados que otros, pero donde nadie puede salir (la situación no es comparable con la de un campo de concentración regido por la Gestapo, como contempla Frankl, pero valga la metáfora aunque, de alguna manera, esté sensiblemente fuera de lugar; como nos recuerda Alvin Rosenfeld, «no hay metáforas para Auschwitz, así como Auschwitz no es metáfora de nada»). Todos sabemos, por nosotros mismos directamente, como esa vida diaria —atrapados sin salida— incide en nuestras mentes. Sobre todo si vivimos una vida corriente en Occidente, en el sector relativamente acomodado, donde todo serían, comparativamente y desde una óptica naturalista, miniproblemas de supervivencia, pero que atosigan y extenúan (lo que es 'ahogarse en un vaso de agua'), y nada ofrece soluciones razonablemente mitigantes. Para las situaciones más extremas existen fármacos que, a manera de consoladores ético-epistémicos o escapes estéticos intencionales, en el mejor de los casos, ralentizan esas preocupaciones mínimas[2] pero que, a pesar de su relativa insignificancia, acaban abrumándonos, sin remedio, de tanto repetirse, como la gota que a fuerza de caer en el mismo sitio orada la roca. En el espíritu de Schopenhauer el 'sufrimiento de existir', en el mejor de los casos, da pábulo al tedio de la existencia.

Lo que realmente se persigue, por todos en general, es dotar de un sentido apaciguante, aunque sea casi imperceptible, a toda acción humana onerosa por muy poca importancia que ésta tenga. Así, lo que se está intentando describir en estas páginas es la naturaleza posible de esas experiencias humanas intimistas (arte, verdad, ética, racionalidad), que a menudo se antojan como si no fueran otra cosa que subterfugios existenciales, a la luz de los conocimientos actuales, desde la perspectiva de la ciencia[3].

Es difícil intentar una presentación metódica del tema, ya que la búsqueda e interpretación naturalista de ese sentido inefable, de mucha o poca monta, exige un cierto distanciamiento científico. ¿Pero es que el hombre que se ahoga, en lo que se le presenta como falta de sentido,

2. Véase el 'popular' de M. Church, *Adrenaline Junkies and Serotonine Seekers: Balance your brain chemistry to maximize energy, stamina, mental sharpness, and emotional well-being*, Ulysses Press, Berkeley, 2004, y el 'más serio' de E. Keen, *Chemicals for the Mind: Pharmacology and human consciousness*, Praeger, Westport, 2000, sin descuidar 'lavados de cerebro' más propiamente académicos como el llevado a cabo por el conocido psicólogo de la Universidad de Pennsylvania, M. E. P. Seligman en su *Authentic Happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*, Free Press, Nueva York, 2002.

3. Se puede cotejar al respecto la obra de J. H. Moran *Toward the World and Wisdom of Wittgenstein's* Tractatus, Mouton, La Haya, 1973.

puede tener ese distanciamiento científico necesario y, al mismo tiempo, no faltar a los cánones analíticos de lo razonable? En cierto modo, sólo los que fueran ajenos a la falta de sentido en cuestión podrían garantizar el análisis. Pero, aun cuando ese tipo de ser humano existiera, sería mucha su lejanía existencial para que lo que fuera a decir mereciera la pena escucharse. Únicamente el que padece esa condición de anomia siente lo que sucede, aunque sus juicios tal vez no sean nada objetivos y sus estimaciones sean un tanto desproporcionadas al faltarle ese distanciamiento. A pesar de todo, es preciso hacer lo imposible para no caer en la parcialidad personal, y ésta es la gran dificultad que encierra este tipo de discursos. El auténtico peligro de un escrito de estas características no estriba en la posibilidad de que reciba un tono personal, sino en que trasmita un tinte ingenuamente trascendente.

Al unísono de nuevo con Viktor Frankl, dejaré en el aire la tarea —¿posible?— de decantar hasta la impersonalidad los contenidos de estas líneas, al objeto de obtener teorías objetivas (intersubjetivas) a partir de experiencias subjetivas, que puedan suponer una aportación psicológicamente aséptica a la, tan trillada ya, psicopatología de la vida cotidiana.

Continuando y finalizando ya con Frankl[4], al examinar e intentar ordenar la gran cantidad de material existente, cabe distinguir tres fases en las reacciones mentales antes de la confrontación a la posible falta de sentido existencial. La fase de reconocimiento del malestar, la fase que es la vida con ese malestar y la fase de adaptación a ese malestar al comprender, quizá contra todo pronóstico, que no hay liberación posible.

El síntoma que caracteriza la primera fase es el *shock* traumático existencial. Las otras fases no tienen tanto interés porque una vez identificado 'el mal' lo demás casi se da por añadidura.

Lo natural

Pero si, como es la intención, se va a plasmar lo inefable en expresión natural, se impone un cierto juego de palabras. Lo inefable es bueno o malo. El bien/lo bello/lo verdadero y el mal/la fealdad/lo falso son, sin duda, tres aspectos inseparables de lo que no se puede expresar en palabras. Pero en un mundo naturalizado todo es, y es bueno, 'mal que pese', porque, *de por sí,* lo natural es bueno y lo que va *contra natura* es malo. Ahora bien, en un mundo naturalizado nada va *contra natura*

4. La referencia es la tantas veces reimpresa y traducida obra *El Hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1998, publicada originalmente en 1946.

porque todo es natural. Así pues, desde esta perspectiva, el bien, como lo racional, o lo verdadero, son términos vacíos porque se aplican a todo. En efecto, al igual que el bien, todo lo que ocurre es describible racionalmente. Lo irracional sería algo intrínsecamente humano y tendría entonces una connotación directamente antropomórfica. Igualmente, todo lo que ocurre es trivialmente verdadero, porque como todo lo que ocurre, ocurre, no hay nada falso. Entonces, con lo natural lo intrínsecamente humano es simplemente un añadido 'para entendernos'[5], en el entendimiento de ser, este añadido, pura retórica comportamental (etológica), por lo que, en consecuencia, todo es obviamente racional.

Análogamente, se dice que los seres no humanos son irracionales con frecuencia (cotéjese la idea directriz del psicólogo-economista David Kahneman, Premio Nobel en 2002; véase *infra* el Epílogo), pero aquí la acepción de irracional supone que dichos seres no obran conscientemente y con conocimiento de causa, eso es todo (aparte de que la irracionalidad es parte esencial de nuestra estrategia de supervivencia más general, véase más adelante). Los animales humanos entonces somos como máquinas, pero no como máquinas cartesianas, ni siquiera como máquinas esquizoides (al estilo de las propuestas de Deleuze-Guattari hará ya sus buenos seis lustros), sino como máquinas darwinianas, máquinas que sienten, se sienten, padecen y se padecen. Sentir padeciendo, por no hablar de sentirse padeciéndose, es malo, y reconocerlo es bueno, lo malo así no permanece y pasa a ser bueno en el mismo acto de su condena. Porque en un sentido antropomórfico, que no estrechamente naturalista, lo malo y lo bueno son metáforas de valor cambiante según el contexto que se considera[6].

En suma, todo lo que tiene su razón de ser es natural, es decir, es bueno, y por ende es racional, aunque sea de un modo gratuito y trivial. El mal no metafórico no sólo no tiene cabida en un mundo naturalizado sino que no tiene sentido. Pero para describir el mundo naturalizado hay que enajenarse del mismo, aunque sin dejar de pertenecer a dicho mundo. Hay que ser juez y parte.

¿Pero no es vivir en un mundo naturalizado, como si se fuera algo aparte, una actitud desnaturalizadora? No necesariamente. La conciencia

5. Es un 'añadido' en el sentido de 'suplemento' derridiano, es decir, valga el galimatías, un suplemento que no sólo suple al 'texto', de por sí ya completo, sino que lo sustituye.

6. Una idea análoga, por supuesto, la encontramos, por citar ejemplos sobresalientes, ya en la parte IV de la *Ética* de Spinoza o en Nietzsche, especialmente, como es de sobra sabido, en *La Genealogía de la Moral* o en *Más allá del Bien y del Mal*, aunque no viene mal matizar esa relación como hace Giuseppe Turco Liveri en su *Nietzsche e Spinoza: Ricostruzione filosofico-storica di un incontro impossibile*, Armando, Roma, 2003.

de uno mismo es también algo natural, prácticamente *de por sí*, porque sencillamente en un mundo naturalizado todo es natural haya surgido o no por selección natural (existen otros tipos de génesis naturalistas[7]). Todo tiene, *de por sí*, en el mejor espíritu leibniziano, su razón de ser suficiente (controvertidos mundos cuánticos aparte), de tal modo que lo artificial como opuesto a lo natural sólo significa lo naturalmente humano.

Lo metafórico y lo real

Por lo indicado, considerando tanto la actuación humana como la animal propiamente dicha, ambas acciones implican comportamientos, o sea acciones etológicas. Lo que se hace apetece/compele más relativamente hacerlo que lo que no se hace, aunque sea una apetencia patológica, es decir, irracional porque no se ajuste a la consecución de objetivos acordes a la propia supervivencia (o, mejor dicho, reproducción, función que tendría prioridad sobre la supervivencia misma[8]). Porque lo que se hace, se insiste, se hace por apetencia, no necesariamente placentera, como muy bien percibiera Freud. Y aquí surge el primer problema y con él la primera solución. Si lo que apetece/compele hacer no se puede hacer, el impedimento se llama mal (mal metafórico). Es como si lo que apetece hacer no fuera conveniente/posible hacerlo. Entendiendo conveniente/posible para la propia supervivencia directa y, sobre todo, en/de la descendencia. Claro está que puede haber otro objetivo que no sea la propia supervivencia, directa o en la reproducción, pero que sea la supervivencia/reproducción de los parientes cercanos, lo que es una forma delegada de supervivencia/reproducción[9]. El caso es que ambas actuaciones pueden generar contratiempos, es decir, malestar. El mal metafórico es el sufrimiento real y supone una falta de ajuste entre lo que se pretende y/o se puede hacer y lo que uno se ve compelido a llevar a cabo sin que haya apetencia o como 'mal menor'. Pero, básicamente,

7. Véase la primera parte de mi libro *Los Límites de la Historia Natural: Hacia una nueva biología del conocimiento*, Akal, Madrid, 2004.

8. Para la argumentación de esta importante tesis se puede consultar la obra imprescindible del psicólogo infantil australiano J. S. Chisholm, *Death, Hope and Sex: Steps to an evolutionary ecology of mind and morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, así como la del profesor emérito de psicología de la Universidad de British Columbia, R. Wong, *Motivation: A biobehavioural approach*, Cambridge University Press, 2000.

9. Tesis del 'gen egoísta' expuesta por Richard Dawkins en el *best seller* científico del mismo título (1.ª ed. 1976) siguiendo las ideas originales de los ingleses John Maynard Smith, William Donald Hamilton, y los norteamericanos George R. Price, George Christopher Williams, Robert L. Trivers y Edward O. Wilson (ver más adelante).

esa falta de ajuste es perfectamente natural y por lo tanto es algo bueno (no metafóricamente), aunque desde una perspectiva local, individual[10] y antropológica sea algo malo (metafóricamente). Como diría Anton Chéjov (1860-1904), «nada en la química es impuro para los químicos».

Así, el mal metafórico, aunque no sea parte de la realidad naturalizada, sí es parte de lo real aunque sea en un sentido trivial. Porque lo real es todo. En lo real domina el 'todo' en el sentido de que en lo real está todo, sin orden ni concierto alguno. Lo real es el caos primigenio a partir del que surgen múltiples manifestaciones o perspectivas, en el sentido nietzscheano del término. El orden no es algo primariamente natural, sino que es una manera de expresar una vivencia (perspectiva) específica, como pueda serlo el mal (siempre metafórico) o la irracionalidad[11].

Sin embargo, en un mundo naturalizado hasta el paroxismo, el sufrimiento humano tiene el mismo sentido que el sufrimiento de un río, o de una montaña. Es más, el sufrimiento humano, que por muy real que sea en términos coloquiales se identifica con el mal metafórico, sería desde una directriz naturalista algo en principio 'bueno', porque sufrir es el modo como el organismo se ve redirigido hacia los derroteros orgánico-etológicos que salvaguardan su propia supervivencia/reproducción. El único problema grave es el de los sufrimientos 'encontrados' (*at cross purposes*). Por ejemplo, un depredador carnívoro infringe sufrimiento en su presa y, si su presa dificulta su propia captura, la presa infringe sufrimiento en su ejecutor. Sí, a la postre, todos sufren, sufrimos, porque somos recursos los unos de los otros (así, darwinizando[12] a Protágoras, a través de Lévinas, podríamos decir que, en efecto, es 'el otro el que es la medida de todas las cosas'). Y los recursos son la última salvaguarda de la supervivencia individual y, por ende, colectiva[13]. O sea que lo que ocurre *de por sí* es bueno en un cosmos naturalizado, pero desde la perspectiva más amplia de lo real puede ser malo, porque en lo real caben otros mundos que, por otra parte, desde la perspectiva natural serían, en amplia medida, virtuales (hiperreales). Por un lado hay apetencia/compulsión. La apetencia/compulsión es natural. Pero, por otro lado, se impide esa apetencia/compulsión, quizá con otra apetencia/compulsión

10. En lo que se refiere al ser humano la perspectiva individual sería tributaría de la génica (C. Castrodeza, *op. cit.*, segunda parte) como se cotejará asimismo más adelante.

11. De hecho, el perspectivismo nietzscheano darwinizado correspondería, de alguna manera, a las distintas adaptaciones posibles y existentes; en efecto, cada adaptación globalizante es una perspectiva que va más allá de cualquier relativismo o dogmatismo para quien la encarna.

12. En cierto sentido, y de acuerdo con Daniel Dennett, naturalizar es, en esencia, darwinizar.

13. Y, por supuesto, génica.

contraria por parte del *otro*. Ese cruce de apetencias/compulsiones, esas apetencias/compulsiones encontradas producen sufrimiento propio y/o deleite sobre el sufrimiento ajeno. Y eso es malo aunque no vaya *contra natura*, ¿cómo puede ser? Volvamos a la metáfora.

Un mundo perfecto

Un caso siempre reciente y repulsivo incluso desde su incepción, difícilmente convertible en bien, aunque sea de una manera retórica, es el de los crímenes perpetrados por los nazis sobre otros seres humanos. No se puede esgrimir la existencia de una patología colectiva de tipo sádico o similar, ni tampoco, como implicaría Darwin (o Dostoyevski a su manera) manifestar que en ausencia de Dios y en su sustitución por un proceso de selección natural, por ejemplo, todo está permitido o todo es comprensible. Hay que introducir una culpabilidad no reactiva[14], aunque se naturalice esa culpabilidad[15], y de esa manera se haga buena la culpabilidad, aunque se haga buena de una manera naturalísticamente vacua. Esto produce tristeza existencial, pero tristeza que, desde el paroxismo naturalista, sería asimilable a la 'tristeza' de los naranjos. Pero es que en las relaciones entre los seres vivos hay unas reglas de juego que precisamente se ajustarían por selección natural. Si yo me aprovecho de mi prójimo, si le convierto en un esclavo, en mercancía, termino, con el tiempo, dependiendo de él a la manera hegeliana. Porque el parásito, cual amo, que no destruye a su huésped —el esclavo— porque se destruiría a sí mismo, termina colaborando de alguna manera con ese huésped. El parasitismo se regenera así en mutualismo, o simplemente abandonando el huésped a su suerte (esto es, puede haber 'estancamientos' o 'bucles' que a manera de equilibrios biológicos inestables duren una 'eternidad'). El mal permanece hasta que se deconstruye. El mal tiene así una existencia provisional, como la realidad virtual de los físicos que surge de la 'nada', aunque persista un tiempo real. Está bien que aparezca el mal porque así se puede neutralizar, reconstruir en fin, pero está mejor que aparezca de una manera simulada, esencialmente virtual. La persistencia del mal se impone hasta que en efecto se deconstruye, porque el mal puede afectar a cualquiera. Luego ya, lo persistente

14. Algo que Nietzsche no consideró jamás por razones psicosociales que resultan claras después de leer el magnífico texto de G. Fraser, *Redeeming Nietzsche: On the piety of unbelief*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002.

15. Y de hecho se metanaturaliza en *Ser y Tiempo* de Heidegger al considerarse como existenciario; más adelante, en el texto, se abunda en algún detalle sobre este particular.

pierde fuerza, pero acompaña un tiempo, hasta que se diluye del todo.

Como se viene enfatizando, el bien en el orden cósmico contemplado por el hombre es algo trivial, irrelevante con respecto al sufrimiento del hombre y de las otras criaturas, aunque éste en una vivencia particular pueda hacer de ese orden artificial una vivencia estético-ética más o menos reconfortante. Así, la verdad es buena en el sentido trivial que se viene aludiendo. Pero para el hombre la verdad, a la postre, es sufrimiento/tedio.

Porque en última instancia, desde el naturalismo, la verdad final supone enfrentarse, al día de la fecha, a un deterioro orgánico progresivo hasta la muerte. Y si se vive lo suficiente, el tránsito entre la vida y la muerte se torna imperceptible por el horror que supone un deterioro en que el rigor de la antesala de la muerte se 'disfruta' en vida. Es la verdad de Schopenhauer que no pudo aceptar Nietzsche, porque nada se gana sustituyéndolo todo por interpretaciones de interpretaciones, por mucho que se considere que el arte fuera más 'fuerte' que la verdad y la vida hasta tal punto de que nos hiciera desear un 'retorno eterno'[16]. Por muchas interpretaciones que se amontonen y se encadenen, no se puede desvirtuar el mal personal dentro de un mundo tan trivialmente bueno[17]. Tampoco Schopenhauer acepta el reto, porque esconderse dentro de un quietismo oriental o de manifestaciones artísticas perecederas[18], más bien a la corta que a la larga, sigue siendo un simulacro de salvación. Cristo en la cruz sufre y simboliza el dolor gratuito que nos une a todos. Pero Cristo resucitado se nos escapa, nos aturde, se nos antoja demasiado increíble para ser cierto. ¿Y si fuera cierta esa muerte y resurrección?, ¿adónde vamos con Cristo resucitado?, ¿a una eternidad sin sufrimiento? Pero el mismo término de *eternidad* genera sufrimiento, tanto, si no más que la finitud (recuérdese la propuesta de Calipso a Odiseo, o de la misma Circe, o incluso de los comedores de loto, y la decisión de este último, o bien la 'broma' de Kant, entre otros, de que la expulsión de nuestros primeros padres del paraíso en realidad paliaba el tedio derivado de un 'para siempre jamás').

Sí, estamos atrapados, sin salida, en un mundo bueno, trivialmente bueno, donde la realidad del mal metafórico como del sufrimiento

16. El mismo Nietzsche en momentos malos de su enfermedad deseaba la muerte, como 'cualquier hijo de vecino' (véase una convincente explicación psicosocial del 'retorno eterno' en G. Fraser, *op. cit.*).

17. Tampoco el mal es ignorancia porque el mal no es exculpable (véase H. S. Kushner, *How Good do we have to be?: A new understanding of guilt and forgiveness*, Little, Brown & Co., Boston, 1996.

18. Pero véase H. Schweizer, *Suffering and the Remedy of Art*, State University of New York Press, Albany, 1997.

real es parte de esa trivialidad, pero trivialidad ontológica, donde nuestra realidad fisiológica es personalmente mala y doliente, y decidimos, convenimos, que no es trivial porque al final nos pudrimos en nuestra propia carne.

La solución estoica es casi cómica, porque aceptar lo que tiene que ocurrir *de por sí* es ridículo. Si se acepta es por las buenas y por las malas al mismo tiempo. Y no se puede decir que es inaceptable, porque ¿qué sería aceptable? En el mejor de los casos hay grados de inaceptabilidad aunque todos se nivelen desembocando en el mar de la muerte, donde, valga el melodramatismo, nos ahogamos todos.

Desde la biología, desde la genética, desde la ciencia en fin, estamos programados para vivir, prácticamente a toda costa, contra viento y marea, con el objeto último de preparar el terreno para una próxima generación. Pero, por otro lado, por nuestra constitución orgánico-adaptativa contemplamos nuestra misma finitud, nuestra cruda temporalidad. De cualquier manera que fuera nuestro desenlace, nos sentiríamos padeciéndonos, porque a la postre o hay fin o no, y en ambos casos cunde el desamparo. De modo que el mejor bien es no aceptar lo inevitable, adoptar una rebelión irracional, porque irracional es la solución de la selección natural. Vivir desilusionados de ilusiones, y quizá mejor al revés, ilusionados de desilusiones. Se trata de rebelarse aceptando lo inevitable, residir en una contradicción cada momento, cada instante, aunque esa misma conciencia suponga más sufrimiento en un mundo natural bueno y perfecto entre muchas alternativas asimismo siempre perfectas. Ya, desde la ciencia a secas (lo natural), no nos podemos esconder, ni ilusionar ni desilusionar, ni siquiera drogarnos con una actividad estética tan incierta e indefinible como su propia naturaleza o falta de naturaleza.

Especular sobre la propia condición es bueno, porque se tenga tiempo y ganas, aunque suponga simplemente el compás de espera que genera el ocio. No especular, pudiendo, es como querer esconderse en un *panóptico*. O lo que es mucho peor, no especular por no poder, porque las condiciones externas nos hagan la existencia lo suficientemente lastrada. El resultado en los tres casos es sufrimiento y tedio en distintas dosis según sea la situación, a no ser que estemos ausentes, 'vivos' o bien muertos.

En definitiva, el bien/lo bello/la verdad es la ausencia propia, que no la ajena, aunque la primera implique la segunda, que no al revés.

Capítulo I

LA PREGUNTA POR LO HUMANO

I think that God in creating Man somewhat overestimated His ability.

(O. W.)

Los otros y yo

Desde que el hombre es hombre, y se para a pensar, éste se interesa por su origen y su destino. Es como si las dos preguntas estuvieran enlazadas. Porque, de alguna manera, personificando, puedo haber vivido en cualquier época o lugar, y lo que ha propiciado mi origen puede dar al traste con mi existencia. Así, en abstracto, si me ha creado 'alguien' o 'algo', ese 'alguien' o ese 'algo' pueden acabar conmigo, todo ello por razones que se me escapan por momentos. Y si he aparecido por casualidad, puedo desaparecer del mismo modo, y ahora ya no hay razones. Pero si saber quién soy, es decir de dónde vengo y adónde voy, es una pregunta que necesito contestar, quizá existe otra pregunta previa más urgente, que es averiguar dónde estoy, aquí y ahora[1]. Para contemplar mi existencia no tengo ni siquiera que tener una seguridad mínima de que no estoy soñando, ni de que no estoy inmerso en una realidad virtual que se me antoje real. Da igual, esté donde esté, sea la realidad que me acoge verdadera o ficticia, porque, para el caso, es irrelevante

1. Éstas son las cuestiones, en diez versiones, que se plantea, de un modo especialmente directo, el conocido filósofo oxoniano Leslie Foster Stevenson en su *Ten Theories of Human Nature*, Oxford University Press, 1998, donde su colega David L. Haberman se encarga de dilucidar aquellas que se salen del contexto propiamente occidental.

sentir una seguridad mínima en mi propia realidad, en el tiempo (ahora y después) y en el espacio (aquí y allí), para poder pensar y percibir hasta qué punto puedo dar contestación a lo que altera mi autoconciencia. Es más, lo que da entidad a mi situación, como asentiría Jeremy Bentham (1748-1832) en otro contexto no muy distante, es sufrir (mi existencia), y no pensar, o pensarme, con más o menos enjundia.

Pero no estoy solo en el mundo. Están mis congéneres que son y han sido. Y son muchos los que han sido. Y muchos de ellos han dejado legados con sus respuestas y las de sus semejantes, que también lo son míos. Muchos de esos legados ya no son convincentes, porque la historia los ha ido algo así como dejando de lado, al menos parcialmente. Otros legados siguen siendo sugerentes, especialmente aquéllos de muchos de mis congéneres actuales que han hecho balance y tienen propuestas de última hora. Por añadidura, claro, yo mismo, cualquiera de nosotros, además de espectadores somos actores en estas vicisitudes, en mayor o menor medida. Me interesa entonces concienciarme de todas estas situaciones, ver por mí mismo, porque, ya más que se sabe, nadie puede vivir mi trayecto vital por mí, concretamente el final. Antes de morir, curiosamente, necesito 'saber'. Es casi cómico, pero para seguir viviendo mal que bien necesito 'saber'. Necesito, en última instancia, experimentar por mí mismo ese 'sólo sé que no sé nada' socrático, aunque no haya prisa, porque no hay nada más agobiante que la urgencia metafísica.

En definitiva, preciso conocer mi historia, el principio posible y el final previsible, lo que pensaron en esta línea los que me han precedido, y lo que piensan sobre la cuestión los que viven conmigo. Necesito saber y luego, si no hay más remedio y sobra tiempo, meditar sobre lo que ha sucedido, sobre lo que podrá suceder y lo que sucede. Necesito pues torturarme, en el sentido más freudiano de la expresión, con las preguntas 'marco' de Enmanuel Kant, ¿qué puedo saber?, ¿cómo debo vivir?, ¿qué puedo esperar?; todo ello, como digo, al respecto de mi origen, mi destino y mi lugar en el mundo.

Claro está que, por otra parte, soy una persona de mi tiempo, lugar y, sobre todo, condición, y creo con cierta firmeza y desesperanza que sé que mi origen y mi destino no son acontecimientos ni misteriosos ni que me 'vayan a sacar de apuro'. Sé, creo saber, por mi tiempo, lugar y condición, que la 'suerte está echada', que mi origen es un accidente y que no tengo destino (¡vaya panorama!), pero ¿por qué a pesar de ello deseo vivir y quiero saber más? No sé, y ya puestos, lo quiero saber. Entre otras razones, no me agradan las contestaciones de mi tiempo y lugar, aunque intelectualmente se me antojen certeras. En cualquier caso quiero conocer como he (hemos) llegado a esta situación, los que como yo, de alguna manera, nos ponemos en lo peor, es decir, en el caso de

aquellos que 'saben que lo que creen que saben' es, en todo caso, incidental para tener una buena vida, como se lamentaba el bueno de Hugo Grocio (1583-1645) sobre todo al final de sus días. ¿Por qué, de todos modos, se debe vivir una buena vida 'contra el peor viento y la marea más adversa', aunque lo único que se pueda esperar, y con escalofríos, sea no tener que empujar la roca de Sísifo una y otra vez, al menos que 'uno recuerde' o pueda en un futuro rememorar[2]?

Hasta donde llega la memoria

Así las cosas, constato que las teorías sobre la aparición del hombre son múltiples y parecidas. Por otra parte, existe una división no enteramente clara al respecto en cuanto a lo que generalmente se denominan explicaciones míticas (más bien inefables) y explicaciones científicas (más bien naturales). Argüiblemente, las explicaciones míticas están encuadradas en esquemas pre-teológicos o teológico-animistas propiamente dichos, al menos en un sentido coloquial. Mientras que las explicaciones científicas eliminarían la intervención de fuerzas intencionales más o menos personalizables, según la definición, ya clásica, de Edward Burnett Tylor. El problema, como aparece, no es ya que la delimitación en cuestión no esté clara, sino que ésta se constituye en una zona intermedia cuya propia delimitación, a su vez, tampoco está clara. Por ejemplo, se puede decir que la separación entre el día y la noche no está clara, aunque sí lo está lo que es día y lo que es noche (eclipses aparte). Bueno, pues, estrictamente, lo mismo no se puede decir de las explicaciones científicas y las que no lo son. De manera que no sería fácil distinguir en última instancia entre una explicación propiamente científica y otra pseudocientífica en la tesitura contemplada, salvo en casos especialmente extremos[3].

Hagamos, como de pasada, una breve proyección histórica de nuestras propias raíces relativamente recientes. En ese proceso de secularización[4] incipiente, que se plasma en la Grecia clásica, según el presocrático Anaximandro, el hombre procede del mar de un modo cuasi-evolutivo.

2. Esta aproximación existencial tiene un discurso paralelo en W. Stoczkowski, *Anthropologie naïve, anthropologie savante: de l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*, CRNS, París, 1994.

3. Véase una discusión original al respecto en la obrita de H.-G. Hers *Science, non-science et fausse science: Réflexion sur les chemins de la connaissance*, L'Harmattan, Montreal, 1998.

4. Para entender lo que se entiende por secularización en nuestro contexto se remite al lector a O. Tschannen, *Les Théories de la sécularisation*, Droz, París, 1992, así como a K. Dobbelaere, *Secularization: A multidimensional subject*, Sage, París, 1981.

Mientras que su casi coetáneo Empédocles supone que, en una creación original a partir de unos elementos básicos, se forman todas las combinaciones posibles a partir de esos elementos, y las que son viables (minerales, rocas, animales, plantas, hombres) permanecen y las demás no prosperan, no cuajan y no llegan a integrarse en estructuras concretas (algo así supondrá muchos siglos después, en el XVIII, el ilustrado galo Denis Diderot). Esto vendría a ser como un proceso de selección natural muy tosco, por lo acelerado. Por otro lado, para los socráticos Platón y Aristóteles, la intervención de una divinidad relativamente poderosa, el demiurgo, en la creación del hombre estaría bastante clara para Platón y relativamente clara para Aristóteles (para quien un mundo sin principio ni fin tiene mucho más sentido). Mientras que para los helenísticos, o post-socráticos, esa mezcla de explicaciones y pseudoexplicaciones tienen otras derivaciones. Así, para los epicúreos todo lo que existe son combinaciones de átomos, que se estructuran igualmente en 'objetos' más o menos viables —lo que está en la línea de Empédocles—; incluso los dioses se habrían originado así, sean éstos pocos o muchos. Para los estoicos, en cambio, todo está determinado por leyes naturales, por lo que todo existe por necesidad, de manera que la aparición del hombre sería algo necesariamente asumible en ese contexto cósmico. Los escépticos, por su parte, no sólo no se animan a construir teorías, sino que tratan de contaminar con su escepticismo a los otros. Por decirlo desde nuestra perspectiva, dudan de todo menos de su propia duda. Para estos últimos, toda idea sería, en el mejor de los casos, como un instrumento para conseguir ciertos fines. En resumen, unos creen y otros, más simplemente, creen que no creen[5]. Pero sigamos desgranando una madeja que, lamentablemente, no parece llevarnos a ninguna parte.

Claro, para las mitologías, tanto griega como pre-romana y luego romana, que conviven en parte con el pensamiento pre-racional de presocráticos, socráticos y post-socráticos, la aparición del hombre sería algo así como un accidente mítico. Incluso tendríamos seres híbridos entre hombres y dioses y, por supuesto, aunque en menor escala, entre animales, dioses y hombres.

Luego, en la versión judaica y derivaciones islámica y cristiana, como bien se sabe, Dios crea al hombre a su imagen y semejanza de un modo peculiar. En lo que llamamos Occidente, la versión cristiana es prácticamente la única que se impone socialmente, descontando las poblaciones paganas varias que van desapareciendo hasta prácticamente la llegada del Renacimiento en que aparecen otras culturas dispares en las tierras

5. Para comprender estas actitudes, digamos, epistemopsíquicas nos remitimos al opúsculo de G. E. R. Lloyd *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, 1993.

que se van descubriendo. Pero este Occidente de nuestros pecados se vuelve, aparentemente, a repaganizar, desde el cristianismo, la cultura dominante. Aunque la teología cristiana en sus detalles tenga una buena dosis platónica en un principio, aristotélica después, e incluso hermética (dionisíaca), en buena parte de esa historia antes de bien entrado el Barroco.

El peso del pasado reciente

Como se acaba de señalar, siempre de pasada, con el Renacimiento se reinicia una supuesta repaganización de la cultura occidental que en gran medida es ficticia salvo, relativamente, en la obra de personajes como Thomas Hobbes (1588-1679) o Francisco Sánchez (1550-1623)[6]. Digo que es ficticia porque conocidos episodios como el conflicto entre Galileo y la Iglesia de Roma no tenían otra base que cuestiones estrictamente doctrinales afines y no ajenas al cristianismo. Como ocurriría con Giordano Bruno (1548-1600) en su colisión con la inquisición del papa Clemente VIII (papado entre 1592 y 1605), o entre Miguel Servet (¿1511?-1553) y el tribunal ginebrino de Calvino (1509-1564). Es decir, la versión cristiana de Galileo tenía matices platónico-pitagóricos muy intensos que competían con la interpretación aristotélico-tomista de la Iglesia de Roma. De la misma manera que las disidencias de Lutero (1483-1546), Calvino y otros heterodoxos, con respecto a la Iglesia, ya católica (apostólica y romana), también eran obviamente teológico-socio-políticas. Del mismo modo, la disidencia manifiestamente heterodoxa entre científicos[7] (filósofos naturales) ingleses, como el denominado padre de la química moderna, Robert Boyle (1627-1691), o el gran Isaac Newton (1642-1727), con la citada Iglesia romana también era abrumadoramente teológico-política. En el 'mejor' de los casos, estos 'científicos' del alba de la modernidad, al unísono con el francés René Descartes (1596-1650), encubrían con su doctrina mecanicista una versión cristiana del atomismo epicúreo apoyada y matizada científicamente dentro del mundo católico por los frailes franceses, siempre ortodoxos en su forma aunque quizá no en su fondo (al igual que Descartes), Marin Mersenne (1588-1648) y Pierre Gassendi (1592-1655)[8].

6. Véase G. Minois, *Histoire de l'Athéisme: Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Fayard, París, 1998.

7. El término «científico» no aparecería hasta 1838 a propuesta del reverendo anglicano William Whewell en una de las reuniones anuales de la BAAS (British Association for the Advancement of Science).

8. Véase S. Taussig, *A l'Origine de la Recherche Scientifique: Mersenne*, Vuibert, Pa-

Sin embargo, la repaganización mencionada adquiere una dimensión ya no tan claramente ficticia en la Ilustración, especialmente en las ilustraciones escocesa y francesa. Concretamente, la Ilustración es una vuelta al paganismo epicúreo, en cuanto a la irrelevancia de lo divino y, también en alguna medida, una vuelta al escepticismo. Especialmente, el escocés David Hume duda y hace dudar de la fiabilidad de todo conocimiento. Duda tanto que se necesitó un Kant para neutralizar tanta duda aunque fuera de un modo extemporáneo. Por su parte en Francia no se duda tan en profundidad. La Enciclopedia francesa abiertamente seculariza el pensamiento, creyendo que de esa manera libera al hombre de las cadenas de un dictador divino que en el mejor de los casos nunca existió y, en el peor, está, valga la redundancia, 'Dios sabe donde', en un lugar en que tiempo ha, quizá desde un principio, perdió todo su interés por su creación. Aunque esta última actitud encubra, quizá un tanto implícitamente, un atentado social hacia el orden imperante (el antiguo orden). En efecto, la burguesía, ya no tan emergente como triunfante, representada en buena dosis por la nobleza menor, quiere el poder de la nobleza mayor, y la mejor estrategia es socavar los ideales de ésta: nadie tiene nada por derecho divino, en el mejor de los casos 'hay que compartir' y en el peor 'hay que repartir' equitativamente (casi nada).

Donde tampoco se duda es en Inglaterra, pero esta vez 'en el buen sentido de la palabra'. Los ingleses siguen siendo romanos aunque sin el papa. Su rey, secundado por el arzobispo de Canterbury, asume toda responsabilidad doctrinal. Los ingleses, deístas aparte, dan rienda suelta a una teología natural que hace que para ellos sea evidente no sólo la existencia de Dios, por supuesto, sino de un Dios bueno que cuida de su creación de un modo que aunque a menudo nos parezca sospechoso, por el dolor y sufrimiento que infringe a sus criaturas, es aceptable por la maestría con que está diseñada dicha creación en cada una de esas criaturas para su adaptación al medio en que le ha tocado vivir. Los alemanes, por su parte —y en buena parte— y a pesar de la, en su momento, invitación a la mesura de Leibniz primero y Kant después, se emborrachan de Dios, como si dijéramos, y se sumergen en un panteísmo un tanto *sui generis* perfilado en un principio por el judío renegado holandés de origen portugués Baruj Spinoza (1632-1677), lo que derivará en la denominada *Naturphilosophie,* en el idealismo y, prácticamente al mismo tiempo, en el romanticismo y el 'irracionalismo' existencial.

Y ya, por entrar en algún detalle, aunque siga siendo de pasada, viejas ideas sobre un origen del hombre no mediatizado por lo divino

rís, 2003, y, especialmente, A. Alberti, *Sensazione e Realtà: Epicuro e Gassendi*, Olschki, Florencia, 1988.

reaparecen para quedarse. El conde de Buffon (Georges Leclerc de Buffon, 1707-1788), de la nobleza menor francesa, supone que el planeta Tierra, en algún momento un esferoide incandescente, comenzó otrora a enfriarse. Y llegó el instante en que las condiciones para la aparición de los seres vivos, el hombre incluido, eran idóneas. Pero eran idóneas para la aparición de seres perfectos en toda su complejidad (es decir, las condiciones eran óptimas al respecto). Luego, con el enfriamiento de la Tierra, las condiciones empeoran y los seres vivos degeneran, por ejemplo el caballo degenera en burro, el hombre blanco degenera en seres de otras razas y éstos, a su vez, en monos antropoides y así sucesivamente (por eso veríamos esa enorme variabilidad orgánica en la naturaleza, todo fruto de degeneraciones a partir de unos seres perfectos iniciales, degeneraciones propiciadas por el deterioro de las condiciones climáticas). Al final de los tiempos ya no habrá nada. La vida del hombre habrá sido algo efímero[9]. La mitología secular está servida.

Frente al pesimismo secularizante[10] de Buffon sobre el origen y destino del hombre, existen otras variaciones, de un pesimismo distinto, que luego tendrán plena cabida en nuestros días. Y es que la secularización, en principio, le deja al hombre huérfano de certezas metafísicas de ésas que amparan su existencia de un modo manifiesto (se gesta el desencanto weberiano en fin). Por ejemplo, para el newtoniano e ilustrado galo Pierre Moreau de Maupertuis (1698-1759), el origen incierto pero natural de unos seres vivos originales, aparecidos posiblemente *à la* Buffon (pero no necesariamente en toda su complejidad), da lugar a toda la variación orgánica existente, porque la reproducción no es un proceso preciso, los organismos se generan de un modo tal que los descendientes no se parecen exactamente a los progenitores. Y así, con el tiempo, se van multiplicando las distintas formas, y aparece el hombre como podría haber aparecido otra cosa. Y así con el tiempo, siguiendo la misma argumentación, podrá desaparecer el hombre, así del mismo modo casual como ha aparecido. Para Maupertuis, más que degeneración orgánica, habría indiferencia orgánica. La mitología secular, como venganza de los 'dioses que se van' (Hölderlin-Heidegger), se sirve fría ('degeneración e indiferencia orgánicas').

9. Véase la importante obra al respecto de J. Roger, *Buffon, un philosophe au jardin du roi*, Fayard, París, 1989.

10. Aquí parece pertinente glosar muy brevemente en torno a las ideas al respecto del mito de Bruno von Bettelheim (1903-1990), por muy controvertidas que éstas sean. El mito siempre es trágico y sería propio de las explicaciones existenciales de la 'burguesía acomodada'; en el folklore, empero, las 'historias' siempre acaban bien para 'los buenos', lo que es más propio de las apetencias existenciales de los desheredados de la fortuna que viven, para compensar, de expectativas escatológicamente reconfortantes.

Benoît de Maillet (1656-1738), por su parte, nos recuerda a Anaximandro. Para este ilustrado francés lo vivo se origina en el mar, y luego por una especie de selección natural, ya casi darwiniana, todo territorio no acuático se va viendo invadido, por formas que aparecen 'espontáneamente' (por ejemplo, en el sentido errático de Maupertuis justamente indicado), y se tornan viables en medios antes inhóspitos, como la tierra firme y el aire. Otra variación novedosa de última hora, en este cóctel de ideas evolucionistas, lo protagoniza Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829). Para este botánico, 'el último de los ilustrados (*philosophes*)', la materia sería algo dinámico y sus estructuras primigenias aumentarían con el tiempo en complejidad debido a dinamismos internos, entre las partes, difíciles de dilucidar. En ese proceso de autogénesis complejizante, tarde o temprano la materia sería lo suficientemente compleja para llamarse viva, y llegaría un momento en que ese proceso de autogeneración de la complejidad alcanzaría al hombre. Ahora el hombre no aparece por casualidad sino por necesidad. En ese instante, es como si la materia descansara en su proceso autogenerador de formas cada vez más complejas. Y ése sería el final de la historia orgánica, su culminación, sin más trascendencia[11] (de manera que a la generación e indiferencia orgánicas mencionadas se une un determinismo a ultranza del que no nos libramos nada ni nadie).

El contexto germano de la *Naturphilosophie* nos ofrece otro mundo, más o menos implícitamente panteísta según los casos y ya más folklórico[12]. Ahora lo que existirían, al menos de un modo potencial (en el sentido aristotélico del término), serían arquetipos animales y vegetales que se constituirían en estructuras elementales (la 'vértebra' en los animales y la 'hoja' en las plantas) que se repiten, se aglutinan integrándose y se modifican (por ejemplo, el cráneo de los vertebrados se compondría de cuatro vértebras modificadas), y así se crearían todas las variaciones posibles que vemos a nuestro alrededor (este proceso se podría observar en el desarrollo embrionario de los organismos). De manera que, en este contexto, como en la concepción estoica, todo se ajusta a leyes naturales insoslayables que formarían parte de una fisiología divina de la que participaríamos todos y todo (la mitología ahora deja de ser propiamente secular para volver a sus cauces sobrenaturales por muy panteístas que éstos sean).

11. Véase asimismo otra importante obra de Jacques Roger al respecto: *Les Sciences de la Vie dans la Pensée Française du XVIIIe Siècle*, Clin, París, 1971, así como la obra, ya clásica, de R. W. Burkhardt, Jr, *The Spirit of the System: Lamarck and evolutionary biology*, Harvard University Press, 1977.

12. Véase nota 10.

La eternidad del presente

Pero donde Dios estaba mejor instalado, al parecer, surgió su Judas, su traidor, que casi 'a la chita callando' no sólo le excluye del mundo sino que, para muchos, le da el tiro de gracia. Se trata de Charles Robert Darwin. Y para esos muchos, con él empiezan 'nuestros días'. La historia de Darwin, como la de sus ideas y derivaciones, se conocen muy bien[13]. Las especulaciones de Darwin actualizadas constituyen la ortodoxia secular actual sobre el origen del hombre y su destino. Darwin sustituye al Dios de sus ancestros y coetáneos por un proceso de selección natural. Publica en 1859 su obra *El Origen de las Especies por medio de la selección natural o la preservación de las razas que se ven favorecidas en la lucha por la vida,* y allí, ya hacia el final del libro, descubre sus cartas abiertamente:

> No debemos maravillarnos de que el aguijón de la abeja, al ser utilizado contra un enemigo, ocasione la muerte de la propia abeja; de que se produzca tan gran número de zánganos para un solo acto, y de que luego los maten sus propias hermanas estériles; ni del asombroso derroche de polen por nuestros abetos; ni del odio instintivo de la abeja reina hacia sus propias hijas fecundas; ni de que los icneumónidos [se está refiriendo a las larvas de ciertas avispas solitarias] se alimenten en el interior del cuerpo de las orugas vivas, ni de otros casos semejantes. Lo realmente maravilloso es, de acuerdo con la teoría de la selección natural, que no se hayan descubierto más casos de falta de absoluta perfección[14]... Según la teoría de que los instintos se han adquirido lentamente por selección natural, no hemos de maravillarnos de que algunos instintos no sean perfectos y estén expuestos a error, ni de que muchos instintos sean causa de sufrimiento para otros animales[15].

En un mundo no ya abandonado por Dios sino abiertamente ajeno al mismo, no hay diseño ni orden ni concierto. Lo que hay es una apariencia de equilibrio a favor de nadie y en detrimento de todos. Porque, y sobre todo, los seres vivos sufren ya que, claro está, la selección natural es completamente indiferente a la condición moral. Es más, ya advierte Darwin, casi al principio de su libro más conocido, que no nos engañemos, que los encantos de la naturaleza, como pueda ser el canto de los pájaros, no son más que espejismos que en realidad reflejan la necesidad y el sufrimiento por donde discurre la vida cotidiana:

13. Véase, por ejemplo, mi *Teoría Histórica de la Selección Natural*, Alhambra, Madrid, 1988.
14. C. Darwin, *El Origen de las Especies*, versión española, enmendada, de la 6.ª ed. inglesa, de A. Froufe, Edaf, Madrid, 1981, p. 465.
15. *Ibid.*, p. 467.

> Contemplamos la faz de la naturaleza radiante de alegría, vemos a menudo superabundancia de alimentos; pero no vemos, o lo olvidamos, que los pájaros que cantan ociosos a nuestro alrededor viven en su mayor parte de insectos o semillas y, por tanto, están constantemente destruyendo vida; y olvidamos con qué abundancia son destruidos estos cantores, o sus huevos, o sus polluelos por las bestias de rapiña; y no siempre tenemos presente que, aunque el alimento puede ser en este momento superabundante, no ocurre así en todas las estaciones de cada uno de los años que transcurren[16].

Incidentalmente, cuando Darwin empezó a especular sobre un origen de las especies, sin tener implícitamente en cuenta creación divina alguna, empezó a tener problemas de salud. La causa de la enfermedad de Darwin, que éste padeciera prácticamente durante toda su vida, ha sido de siempre motivo de perplejidad para los estudiosos debido, sobre todo, al carácter psicosomático de dicha dolencia. El caso es que Darwin tenía pesadillas que reflejaban una sensación de culpabilidad insoportable a causa de sus especulaciones. Y cuando le revela sus ideas al respecto, que guardaba con el mayor secreto, a uno de sus mejores amigos, el director del jardín botánico londinense de Kew, Joseph Dalton Hooker (1817-1911), se lo comunica diciendo que es como 'confesar un asesinato'. Sí, en cierto modo, valga de nuevo el melodramatismo, el asesinato era el mayor magnicidio de la historia, el asesinato de Dios. Darwin había abierto casi del todo la caja de Pandora. Le ayudarían a consumar esa apertura, entre muchos otros, Nietzsche, Marx y luego Freud (los 'filósofos' de la sospecha). Pero, en general nadie podía digerir del todo las ideas del naturalista inglés. Ni el mismo Karl Marx pudo hacerlo. Marx aceptaba el origen animal del hombre, pero pensaba que su destino le expurgaba de esa animalidad, y el pensador alemán cambió de teórico evolucionista para instrumentar su explicación al respecto, eligió al etnólogo francés Pierre Trémaux (1818-1895) para neutralizar el pesimismo existencial de Darwin. En cualquier caso, el mismo Darwin deseaba dar marcha atrás. Se dice, claro está, que sus marchas atrás eran 'concesiones a la galería'. Juzgue el lector por sí mismo a Darwin en sus contradicciones (que pueden muy bien ser las nuestras):

> No veo ninguna razón válida para que las opiniones expuestas en este libro [*El Origen de las Especies*] hieran los sentimientos religiosos de nadie. Es suficiente, como demostración de lo pasajeras que son tales impresiones, recordar que el mayor descubrimiento que jamás ha hecho el hombre —o sea, la ley de la atracción de la gravedad—, fue también atacado por

16. *Ibid.*, p. 102.

> Leibniz «como subversivo de la religión natural, y, por consiguiente, de la revelada». Un famoso autor y teólogo me ha escrito diciéndome que «poco a poco ha sabido comprender que es una concepción igualmente noble de la Deidad creer que ha creado unas pocas formas primitivas capaces de desarrollarse por sí mismas en otras formas necesarias, como creer que ha necesitado un acto nuevo de creación para llenar los huecos producidos por la acción de sus leyes»[17].
>
> Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades, fue originalmente alentada por el Creador en unas cuantas formas o en una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un comienzo tan sencillo, infinidad de formas bellas y maravillosas en extremo[18].

No nos vamos a detener más de un modo directo en las ideas de Darwin. Pero la secularización del pensamiento llegó hasta tal punto con su obra que, por ejemplo, el padre de la paleontología actual (paleontología interpretada según bases darwinianas), George Gaylord Simpson (1902-1984), sugirió que el tiempo se debería contar desde el nacimiento de Darwin y no de Cristo, pues ha sido Darwin el que nos habría sacado del sopor insoportable de la superstición más cáustica.

En efecto, en la ciencia actual, y fundamentalmente en la biología, el hombre sería una especie de accidente atrapado en un mundo sin sentido. En las palabras más que autorizadas de Jacques Monod (1910-1976) (uno de los padres de la biología molecular [premio Nobel de Medicina compartido en 1965 con François Jacob y André Lwoff]), como se expresa en su *El Azar y la Necesidad: Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*:

> ... el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha surgido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el reino y las tinieblas[19].

Claro está que el reino es la ciencia (la nueva alianza) y las tinieblas (la antigua alianza) vienen a ser la teología y la metafísica tradicional (Monod cita a Marx, al filósofo Henri Bergson, al teólogo y paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin, entre muchos otros implica-

17. *Ibid.*, p. 472.
18. *Ibid.*, p. 480.
19. Original, 1970; versión española de F. Ferrer, revisión de A. Cortés, Orbis, Barcelona, 1986, p. 168.

dos). Lo curioso, claro está, es que ante la devastadora desolación de un mundo absurdo y sin sentido haya esperanza de adquisición de sentido. Pero, para Darwin, se adquiere sentido por selección natural, aunque sea por casualidad, y, para Monod, se adquiere sentido por medio de la inteligencia, también aparecida por casualidad y, eso sí, siempre por selección natural.

Teología simple y compuesta

Pero los humanos, especialmente en lo que llamamos Occidente, nos enfrentamos frontalmente a la visión de la ciencia a secas. Es verdad que la mayor parte de los científicos aceptan vivir en un mundo sin sentido ni dirección. Simplemente, es como si adoptaran el principio aristotélico de que el máximo placer para el hombre es la contemplación de la verdad, esté ésta respaldada por una divinidad o simplemente por 'nada'. Pero vivimos en un mundo polarizado, en un mundo que el científico y novelista inglés Charles Percy Snow (1905-1980) denominó el mundo de las dos culturas: la cultura científica (natural) y la cultura humanista (inefable). Independientemente de que un científico pueda ser un humanista, o al revés, los humanistas pensarían que mediante el arte en sus diversas manifestaciones (literatura, pintura, música) accedemos a una realidad más allá de las limitaciones de la realidad prosaica de la ciencia a secas, realidad ahora inefable que no sería describible tecnocientíficamente y se situaría de hecho fuera del alcance de una tecnología instrumental. Los científicos, por su parte, manifestarían que de ilusión también se vive, y que la única realidad es la que refleja la ciencia, es decir, la cruda realidad cotidiana, la realidad sin atributos inefables[20].

Últimamente, el problema de las dos culturas se ha agravado notablemente y se ha convertido en lo que se llama «la guerra de las ciencias». El detonante fue el artículo-trampa que un físico, Alan Sokal, envió a una revista americana de humanidades, *Social Text*, y que ésta publicó en 1996. Artículo-trampa porque lo escribió como una broma malévola con la expectativa de que los humanistas 'de pega' (o sea en el fondo todos ellos, con la excepción de David Hume) se lo tomaran en serio y de esa manera se vieran desenmascarados en su incompetencia cultural. Porque para Sokal, como para la mayor parte de sus colegas

20. Éste es el sentido de esa novela emblemática de 'nuestros tiempos' que es *El hombre sin atributos* de Robert Musil (los atributos serían 'inefables'); una edición reciente muy buena es la introducida y anotada por Harold Bloom y publicada por Chelsea House Publishers, Filadelfia, 2005.

(físicos y biólogos principalmente), sólo habría una cultura, que sería la ciencia, todo lo demás sería palabrería biensonante en el mejor de los casos y charlatanería malsonante en el peor. Pero, claro está, los humanistas consideran que lo que rebela incompetencia cultural es la trampa y el fraude, de tal manera que la base para una controversia interminable no es que esté servida, sino que viene de antiguo.

Después de todo, la supuesta reacción romántica a la ilustración no es más que un ejemplo de la misma tesitura. Y antes, en el Renacimiento, como especifica el conocido filósofo finlandés, Georg von Wright (1916-2003), en el espléndido primer capítulo de su libro, *Comprensión y Explicación* (sobre la base diltheyana de que el científico meramente explica, mientras que el humanista comprende), estaba presente la controversia entre los aristotélicos (que creían en la causa final de cualquier explicación, es decir, en el sentido de las cosas) y los galileanos que se centraban únicamente en la causa eficiente (más en el capítulo V de estas páginas): la religión dice cómo se va al 'cielo' y la ciencia dice cómo es el cielo.

La ciencia, desde sí misma, nos introduce en un mundo que nos es ajeno (a pesar del muy discutible principio antrópico), pero que sería disfrutable en la tarea de descubrirlo. Las humanidades por su parte, nos invitan a entrar en un mundo supuestamente lleno de sentido en que o bien, en un extremo, los creadores somos nosotros, o bien, en otro extremo, el auténtico Creador nos ignora del todo aunque nos indique el camino. De manera que el mundo neutro que, especialmente desde Darwin, ofrecen los científicos, con ánimo de expresar una superioridad suministrada por la supuesta racionalidad de la ciencia, tiene su contrapartida en ese otro mundo, aparentemente más oscuro, donde racionalidad y superstición se funden en un todo que, por dificultoso que sea, no es menos significativo. Como aventura el ex seminarista jesuita George A. Blair (catedrático de Filosofía en el Colegio Tomás Moro de Kentucky, en Estados Unidos), en un documento cuanto menos sorprendente, en la perspectiva que se indica y, cuanto más, porque está encuadrado dentro de esa amplia ortodoxia cristiana que es el Occidente no secularizado[21]:

> Un cristiano que intenta remediar los males de este mundo es un cristiano que ha sucumbido a la mentalidad técnica (p. 47)... Desde el punto de vista de Dios, el mal no existe. Dios ve las cosas como son y no como 'deberían' ser... De modo que Dios no puede ver las cosas en su maldad

21. Las citas, con indicación de página, corresponden a «Faith outside technique», en *Theology and Technology – Essays in Christian analysis and Exegesis*, ed. de C. Mitcham y J. Grote, University Press of America, Lanham, 1984; traducción propia.

> sino en su ser... Dios es completamente feliz a pesar de todas las miserias de este mundo; incluso con la miseria eterna de las almas que se consumen en el averno. Entonces, ¿qué se espera que haga el cristiano en tanto que cristiano? Nada especial, sólo ser feliz. ¿Debe implicarse en las tareas de su comunidad? No necesariamente. ¿Debe tratar de remediar la pobreza de sus semejantes? No necesariamente. El cristiano en tanto que cristiano lo respeta todo infinitamente, y si tiene esta actitud divina, se ve totalmente libre de obligaciones. No tiene que hacer nada, hace lo que le viene en gana. La vida para él no es algo serio, es un juego, porque el universo para él no es algo que haya que tomarse en serio. En el orden eterno de las cosas, nada es importante, porque nada 'debería ser' de una determinada manera. Dios es infinitamente feliz independientemente de lo que el mundo haga de sí mismo, y así nada puede alterar la felicidad del cristiano (p. 48)... En un sentido profundo se puede y se debe decir que a Dios no le importa nada lo que pase en el mundo.

Y por si esto fuera poco, prosigue Blair:

> ¿Pero no contradice todo esto la esencia del cristianismo? ¿Si a Dios no le importa lo que hagamos? ¿Por qué murió por nosotros? ¿Por qué nos redimió en la cruz? Preguntar el 'porqué' de un ser que es absolutamente completo es preguntar algo que es fundamentalmente absurdo. Lo hizo, ciertamente no porque le importunaran nuestros pecados, ciertamente tampoco para que seamos mucho más felices, ¡sino —siempre que nos tomemos la intencionalidad de Dios en serio— porque podía hacerlo! Y así los seres humanos tienen una oportunidad de eludir las consecuencias de sus pecados, siempre que quieran aprovechar la ocasión. Pero si no lo hacen, Dios es perfectamente feliz. No le importa en absoluto si esos seres humanos van al infierno.

Es más:

> El cristianismo nos muestra cómo nos ama Dios. Nos ama tanto que no le da importancia a ser Dios, sino que se convierte en un esclavo, en un servidor de la muerte, y muerte de cruz (Filipenses 2, 5-8). Su propia realidad no le importa. Y ésta es la actitud que se espera que nosotros adoptemos. No tenemos que dar ninguna importancia a nuestra propia realidad. La muerte de Jesús no muestra la importancia que tenemos ante los ojos de Dios, justamente lo contrario. Lo que muestra —en un sentido no sólo filosófico sino bíblico— es la escasa importancia que deberíamos darnos (p. 49).

En definitiva, según Blair, la conclusión está clara:

> Esto es, Dios creó el mundo para que sea lo que es, no necesariamente para que tuviera un sentido... Para Dios no significan nada las decisiones

> humanas con respecto a si el mundo va por 'buen' o por 'mal' camino... Pero entonces, si nada importa, ¿por qué molestarse en tratar de conseguir algo? Y la respuesta forma parte de la respuesta divina sobre la razón que le ha impulsado a Dios a crear. ¿Y por qué no? Un acto no tiene por qué tener un sentido más allá de su propia consecución. Existencia es inteligibilidad. Y lo que es sumamente interesante es que la definición de 'pasarlo bien' es simplemente hacer algo por el gusto de hacerlo, sin más trascendencia. De modo que si adoptamos la actitud divina hacia nuestros actos, convenciéndonos de que nada importa, entonces nuestra vida adquiere sentido, no porque haya algo más allá, sino por nuestra vida así en sí misma; entonces toda nuestra vida será buena.
>
> ... de hecho nada tiene importancia, ninguno de nosotros la tiene, y como esto es así, tarde o temprano tendremos que enfrentarnos a esa realidad, a la realidad. Tendremos que afrontar el hecho de que los objetivos por los que luchamos no tienen absolutamente ninguna importancia en el marco de la eternidad. Y para aquellos para quienes lo que les importa es que ni ellos mismos ni sus preocupaciones merecen la pena, así objetivamente, esto es el infierno. Para aquellos, empero, para los que nada de esto tiene relevancia, esto es el cielo (pp. 50-51).

La aparente heterodoxia de las ideas de Blair entroncan no sólo con el misticismo clásico de un Plotino, dentro de la tradición occidental, sino con el misticismo de un Meister Eckhardt, de un Angelus Silesius, de Juan de la Cruz, de Miguel de Molinos y de tantos otros. Para los místicos, después de la 'noche oscura' se entra en 'la nada', pero no en una nada nihilista en el sentido coloquial del término, sino en la divinidad despojada de toda experiencia humana terrenal, contingente, despojada en fin de todo lo experimentado y conocido en la vida espacio-temporal; y, claro, cuando uno se desprende de todo, no queda nada. Ésta es la misma 'nada' heideggerina de *¿Qué es la metafísica?*, lección magistral con la que Martin Heidegger (1889-1976) inaugura su cátedra de Filosofía en Friburgo en 1929.

La cercanía de la animalidad

Se constata entonces que, para dilucidar el origen de los seres humanos, todas las culturas no secularizadas, en mayor o menor medida y en el contexto histórico de Occidente, han contemplado su aparición de una manera inefablemente mítica. Ahora, esta operación está concluyendo en nuestra cultura. La cultura occidental está suprimiendo la inefabilidad desde la ciencia a secas. Desde esa perspectiva, la cultura occidental

lo está convirtiendo todo en algo inerte. La vida se está acabando. Lo vivo está muriéndose por estar entrando a formar parte de lo inerte. Porque inerte es 'la física y la química' a lo que se remite todo desde la ciencia a secas.

Antes de que el hombre occidental propiamente dicho tomara forma, todo era estático[22]. La vida permanecía inmutable porque todo estaba vivo[23]. Vivo y jerarquizado. Había niveles de responsabilidad vital. En un nivel solían estar los creadores del mundo, los dioses o un Dios todopoderoso o un Demiurgo Creador a partir de algo preexistente. En otro nivel estaban los animales, los esclavos, los extranjeros y, a menudo, las mujeres, que serían humanos inferiores y como tales utilizables como esclavos, siervos o sirvientes. De manera que el hombre 'genuino', en el nivel que queda, era como un puente entre una realidad que se corrompe y pasa y otra que es eterna aunque cambie y se renueve, porque, en el fondo, su sustrato sustancial nunca desaparece. Desde esa visión del mundo la gran pregunta occidental de 'por qué hay algo en vez de nada', la pregunta del ser que comparten todos los seres, es algo que no es que no tenga sentido, sino que simplemente ni se plantea.

Pero, como se acaba de afirmar, normalmente, las culturas añejas del pasado, y alguna otra que apenas permanece, han sido estáticas (frías al decir de Lévi-Strauss). Estáticas en el sentido de alimentar una tradición única que se ha ido siempre manteniendo/consolidando en lo que se ha asumido como su esencia. Los seres humanos en estado de éstasis (que no éxtasis), en su generalidad, no han soportado desviaciones a partir de una norma de vida establecida desde tiempos inmemoriales. El hombre se ha sentido en su casa, con su medio y sus dioses, con los otros y consigo mismo, aunque esa casa 'fuera una ruina'. Y cuando el medio ha variado, lo que casi siempre se ha estimado que era para mal, las poblaciones humanas han preferido emigrar a la búsqueda de un 'valle encantado', o simplemente 'aguantar el tipo' hasta la extinción (permaneciendo en ese medio que se iba yendo con la esperanza de que

22. A los efectos, se puede considerar que el hombre occidental 'vigente' empieza a tomar forma en el Renacimiento, cuando se empieza a fraguar la revolución burguesa que lleva aparejada la revolución científica, aunque en el texto la referencia que hace justamente al caso sea a las denominadas sociedades primitivas, bien sean éstas cazadoras-recolectoras o predominantemente agrícolas (véase el más que expresivo *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* de Robert N. Bellah [Harper & Row, Nueva York, 1970]).

23. Independientemente de que al parecer existan, al menos en los animales superiores (incluido el hombre, claro está), tres módulos cerebrales que permitirían discriminar entre lo propiamente inerte, lo vivo y lo congénito (véase S. Mithen, *The Prehistory of Mind: A search for the origins of art, religion and science*, Thames and Hudson, Londres, 1996).

la norma volviera; de hecho, para eso estaban los rituales y los dioses, para potenciar la vuelta). Ha habido pasividad fatalista con lo que se ha creído inevitable. Porque si no se puede vivir como se ha vivido siempre, se pierde el norte y todo se desmorona. Y es que la adaptación propiamente humana, la de adaptarse al cambio más radical, no termina de cuajar. A menudo la 'nostalgia del instinto', por así expresarlo, es demasiado fuerte[24].

En el estadio de éstasis, contemplado desde la perspectiva arqueológica, así como desde la de los pueblos recolectores-cazadores o estrictamente agrícolas todavía en existencia (o recientemente desaparecidos), los dioses, el medio, los otros, los 'esclavos', las mujeres, los niños, los animales, las plantas, las 'cosas', todo tenía/tiene su papel. No existía/existe de una manera explícita ni la felicidad ni la infelicidad. Simplemente se vivía/vive, mal que bien (aunque desde nuestra perspectiva pueda parecer que era/es mucho más mal que bien). Todo estaba/está vivo y todo influía/influye en todo. Toda acción por parte de cualquier agente (físico, vivo o congénito) o estaba/está prohibida o era/es obligatoria. La libertad de acción estaba/está enormemente limitada. La libertad occidental tenía/tiene poco sentido. Cualquier cambio de papeles era una trasgresión que rompía/rompe el equilibrio establecido. En el mejor de los casos, la trasgresión se pagaba/paga con compensaciones en castigos redentores. En el peor de los casos, se llegaba/llega al fin rápida o lentamente para que luego todo, con 'suerte', volviera/vuelva a empezar. La conciencia de uno mismo estaba/está como apagada. El destino se hacía/hace cargo de todo. El dolor y el placer cotidianos concurrían/concurren, no se buscaban/buscan. La supuesta búsqueda de una verdad 'ajena' engendraba/engendra culpabilidad (*hubris*). Y la culpabilidad, a su vez, originaba/origina miseria e invitación al desastre propio y, por contaminación, hacia lo demás.

El hombre, el medio, los otros, estaban/están como prisioneros en una jaula, no weberiana precisamente, fuera de la cual amenazaba/amenaza lo desconocido. La tierra, el cielo, los hombres, los dioses estaban/están atrapados en su propio paraíso, o en su propio infierno si se prefiere. No había/hay ni tiempo ni lugar para heterodoxias, ni siquiera para distracciones que no estuvieran/estén programadas por una tradición que lo abarcaba/abarca todo. La libertad no liberaba/libera sino que ahogaba/ahoga en la perplejidad de elecciones nunca realmente deseadas. La verdad y la realidad se llevaban/llevan dentro. Ocurrían/ocurren en un círculo sin salida. De hecho, cualquier posible salida era/es una trampa.

24. Véase R. J. Giblett, *Postmodern Wetlands: Culture, history, ecology*, Edinburgh University Press, 1996.

La verdad de la esencia era/es la esencia de la verdad (tomando otro título de Heidegger, aunque dándole una connotación peculiarmente antropológica).

¿Había culminado la antropogénesis? ¿Había coronado la cima el hombre en su aparición? ¿Había bajado alguna vez de esa cima? Pero apareció Occidente. Todo ese mundo estático se vino/viene abajo. Surgió/surge una dinámica que hizo/hace de la desviación virtud. ¿Es mejor lo que había (la antigua alianza) o lo que hay (la nueva alianza)[25]? ¿Será todavía mejor lo que habrá? ¿Hacia dónde vamos? ¿Qué hacemos?[26]. La inquietud existencial, que se decanta en ansiedad existencial, toma forma y, oficialmente, cristaliza, paradigmáticamente, en la obra de Søren Kierkegaard (1813-1855), mientras que la desviación como ontología primaria termina adquiriendo cuerpo de doctrina en la obra rompedora de Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*.

La dinámica occidental

Lo primero que ha hecho el hombre, angustiado en 'el pensar' de tratar de alcanzar algo más que su propia supervivencia en el contexto de su 'aquí y ahora', es pretender escabullirse de ese 'aquí y ahora', de mala manera claro, adentrándose en la oscuridad de situaciones ignotas[27]. Porque la osadía de pretender sobrevivir en un medio ajeno al de siempre ya no puede crear nuevas tradiciones/nuevos equilibrios. No se puede improvisar una situación inmemorial. Procede una huida hacia adelante. Aparece así la temporalidad, un pasado desde el que nos vaciamos hacia el futuro, porque el presente fuerza la terrible elección entre una ya imposible vuelta atrás y un incierto adentramiento hacia lo ignoto, hacia un medio sin tradición, donde yo estoy perdido con los otros,

25. Ver más arriba la cita de Monod.

26. Aquí procede tener en cuenta, por ejemplo, la obra clásica post-weberiana de Pitirim A. Sorokin representada en *The Crisis of our Age: The social and cultural Outlook*, Dutton, Nueva York, 1945, y una de tantas actualizaciones temáticas puede ser muy bien la de Ph. Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, PUF, París, 2004.

27. Claro está que esta retórica existencial hay que contextualizarla históricamente en la revolución burguesa que se detecta ya claramente en el Renacimiento y que en tres siglos trastocaría el antiguo orden en el núcleo duro de Occidente, donde se inicia y consolida la revolución industrial, es decir, fundamentalmente, y por este orden, en Inglaterra, Francia, Holanda y luego en Alemania y Norteamérica (y zonas de influencia); el contexto está provisto, ya de una manera casi institucional, por Fernand Braudel en los tres tomos de su magna y conocida obra *Civilization et Capitalisme,* así como en la obra complementaria de Immanuel Wallerstein (véase, singularmente, su *The Modern World System: Capitalist agriculture and the origins of the European economy in the sixteenth century*, Academic Press, Nueva York, 1974).

donde me miro existiendo por existir, sin relación cohesionada con lo que me rodea. Porque la tradición, aunque ahogue, protege, lo ata todo, eso sí, con referencias inefables[28]. En la occidentalidad, siguiendo ahora plenamente a Heidegger, me siento irremediablemente arrojado en el presente; eso cuando me paro a pensarlo, por supuesto.

La única manera de crear un vínculo con lo que fui, con lo que no pude seguir siendo, con lo que le daba contenido a mi existencia, es hacer de la temporalidad algo estático, hacer de la huida una forma de vida. Eso cuando me vuelvo a parar a pensarlo, evidentemente. Se trata de cambiar, por ejemplo, la vida nómada de cazador-recolector de alimentos por otra de cazador-recolector de sentido. Se trata, en efecto, de establecerme en un entorno incierto por lo irreconocible, por lo domesticado (de nuevo, el término es de Lévi-Strauss), trastocándolo en un sucedáneo de lo que quiero que sea. Se trata, en fin, de procurarme así una seguridad 'artificial', 'inauténtica'. Eso, se insiste, cuando me paro de pensarlo. En esencia, yo también me domestico. Los que mueren a tiempo no sienten el desastre, pero los que 'escapamos' y nos paramos a pensar, quedamos atrapados en esa huida sin retorno posible (porque la misma huida ha transformado lo que ya había). Lo importante se ha reducido a la emergencia (urgencia) de seguir comiendo, durmiendo, de seguir reproduciéndose (las cuatro «efes» que dicen con cierta guasa los angloamericanos: *feeding, fleeing, fighting and —reproducing—*), y de forzar la producción domesticada para realizar esas funciones, y a dejar de pensar para no quedar atascado en un 'no saber qué hacer'. Antes, en un estado natural todo era parte de un ritual. Ahora, el ritual sobra, porque ya no se pueden atar cabos (del mundo cerrado al universo infinito, que diría Alexandre Koyré).

Antes, en ese paraíso-infierno perdido, no cabía pensar, así en abstracto, ¿y qué hago ahora?, ¿y por qué hago esto ahora?, ¿y por qué pierdo mi plenitud?, ¿y por qué muero?, ¿y por qué enfermo? Antes ocurría todo esto, pero no se percibía con extrañeza porque era parte de las cosas, de cómo es todo. Ahora me consuelo y pienso: me he liberado, antes era como un animal, sentía sin sentirme, ahora puedo contemplar la supresión de lo que 'realmente' duele, favorecer la ocurrencia de lo que es agradable, todo de un modo más que deliberado. Pienso que la mejor manera de destruir ese pasado pseudo-animal es devaluarlo, explicarlo de tal manera que me vea ahora mejor de lo que

28. En realidad el conjunto de la obra de, por ejemplo, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Alasdair MacIntyre, Hans Albert, John McDowell, Gianni Vattimo o Charles Taylor gira en torno a esta tesitura (véase J. Malpas, U. Arnswald y J. Kertscher [coords.], *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, 2002).

estaba. Incluso puedo inventarme una edad de oro que no recuerdo y lo que sí apenas rememoro es la caída, la salida de un pseudo-paraíso que mi memoria no alcanza a vislumbrar porque en el fondo no creo que las cosas fueran ni siquiera remotamente mejores de lo que se me antojan que son ahora, a pesar de tanto pesar.

Hacia la 'aldea' global[29]

Sí, la tarea es comer, dormir, reproducirme, trabajar para seguir comiendo, durmiendo, reproduciéndome, y '¡qué piense Heidegger!'. Si estoy 'abajo' lamento mi suerte porque me imagino que hay algo más que me pierdo y que hacen los de 'arriba'. Si estoy 'arriba' tengo que llenar mi tiempo con sucedáneos de lo que hacen los de 'abajo'. Invento la felicidad[30]. Me creo que soy más feliz. Pero soy consciente de que tengo que proteger mi estatus. De que estoy constantemente amenazado por los que 'desde abajo' sostienen mi mundo, que es Occidente, y de que yo, a mi vez, soy una amenaza para ellos. Antes era igual, como con los ciervos, o las aves, o cualquier animal. Pero antes mi autoconciencia, mi conciencia toda, estaba como adormecida, protegida de sus propias dudas. Ahora en un mundo en donde no me reconozco, antropo-ecológicamente necesito la precisión de nuevos 'utensilios', que no son tales, sino que son algo así como prolongaciones/prótesis de una mente que no da abasto. Necesito abrumadoramente matemáticas, medicina, ingeniería, legislación explícita para mi contienda con 'el otro'. En un mundo en el que ya no cohabito, necesito sobre todo filosofía de salón y, tímidamente, un simulacro de teología al punto, muy tímidamente y casi de soslayo, porque la teología recuerda mi huida, mi 'caída', mi imposible retorno voluntario hacia la inconsciencia de una existencia posiblemente tan inasumible como se me antoja la presente, pero de la que seguramente no era consciente por aquel entonces.

De hecho, antes, mi existencia no tenía por qué tener sentido, ahora el sentido es una necesidad imperiosa. Sí, necesito, sobre todo si estoy 'arriba', filosofía de circunstancia o quizá autoengañarme sobre que, en el fondo, nada ha cambiado y sigo envuelto en esa eternidad de los 'hombres, los dioses, el cielo y la tierra', convenciéndome de que la temporalidad no va conmigo.

29. Un buen marco de esta importante tesitura lo constituye la colección de artículos reunidos por J. B. Foster, Jr, y W. J. Froman con el título *Thresholds of Western Culture: Identity, postcoloniality, transnationalism*, Continuum, Nueva York, 2002.

30. Véase, por ejemplo, R. Misrahi, *La Jouissance d'être: le sujet et son désir (essai d'anthropologie philosophique)*, Encre Marine, Fougères, 1996.

Veo la historia, como si fuera mi biografía, pero no precisamente al modo hegeliano, yendo conscientemente cada vez 'a más'. Me veo en los babilonios, asentado, en un mundo ya casi masificado en sus 'lugares comunes' donde la especialización se abre paso. Ya no poseo el conocimiento, sino que es al revés. Empiezo a ser parte de. Con los griegos llega otro jinete pseudoapocalíptico, el ocio. Todo está resuelto. Mis especialistas me atienden. Yo me escapo del especialismo, pero no para volver atrás, sino para no hacer nada, para disfrutar de la *polis*. No me queda más que filosofar. ¿Qué es el bien? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la amistad? Claro, en este plan, en algún momento concluyo que 'sólo sé que no sé nada'. Pero me tengo que distraer[31]. Me convierto en Aristóteles. Catalogo el mundo. Diseño un sistema de categorías en que todo entra. Materia, forma, esencialidad, accidentalidad, una ética práctica del compromiso y una política 'abierta al mejor postor'.

Pero me hago romano y voy mucho más directamente a lo práctico. A dominar el mundo conocido en pos de una *pax romana*. A construir un derecho, comunicaciones, ciudades, un nuevo mundo de todos, para todos. ¿Cuál es el límite? Pero viene algo así como un respiro. El mundo se hunde. Viene otro mundo. La infrahumanidad, los bárbaros, todo queda arrasado. El único refugio parece ser otro mundo, una realidad paralela, ¿qué digo? Una realidad genuina. Vuelven los griegos, pero rebozados de fe. De fe en algo nuevo que quiero desear que sea y que, en el fondo, no sé lo que es. Primero con Agustín y luego con Tomás y la retorcida fusión de ambos en Duns Escoto. La fe que hipoteca todos mis deseos frustrados, toda la añoranza de una tradición perdida y al mismo tiempo ya no deseada. Empiezo a vivir una doble vida: el poder temporal y el otro poder. Alcanzo mi cumbre en Inocencio III (a la vuelta del siglo XII) y un siglo después en Bonifacio VIII, pero llega Avignon y esa doble vida se convierte en una farsa. Pasa algún siglo que otro, así como de soslayo. Entre tanto, después de Roma, el sacro imperio es a la vez romano (prepotente, esperanzado), griego (ocioso, obsesionado) y babilónico (técnico, especialista).

Pero en esa antropológicamente tragicómica huida hacia delante[32], cada vez más acelerada, hay que buscar otras fórmulas porque las ante-

31. Éste es uno de los problemas mayores del Occidente holgado a nivel individual, véase el excelente planteamiento del tema de M. Huguet, *L'Ennui et la Douleur du Temps*, Masson, París, 1987, y el no menos magistral del profesor noruego de la Universidad de Bergen, Lars Svendsen, en la traducción de John Irons del original de 1999 *A Philosophy of Boredom* (Reaktion Books, Londres, 2005).

32. Es conveniente anclar la retórica que se está utilizando en la realidad histórica pertinente, véase así, por ejemplo, J. K. J. Thomson, *Decline in History: The European experience*, Polity Press, Cambridge, 1998.

riores van perdiendo ímpetu, impulso tranquilizador. Llega la guerra de los Treinta años, y en el contexto del Occidente más occidental los que salen mejor parados son los burgueses ingleses que amplían y renuevan las viejas fórmulas. Los ingleses, nativos, vecinos (escoceses e irlandeses anglicanos) y exportados (americanos y otros). Los ingleses en ese sentido amplio, como digo, conservan las fórmulas 'civilizadas' anteriores. Creen en el especialismo (Adam Smith), tienen en su ocio esa obsesión por la verdad a la que dan, en cierta medida, una dimensión teológico-naturalista (teología natural: John Ray, Robert Boyle, Isaac Newton, William Paley, William Whewell, *Essays and Reviews*), y luego culminan su prepotencia pseudometafísica en el desarrollo tecnológico que desemboca en la Revolución industrial.

La instrumentación de esa dimensión teológico-naturalista es la que marcará la diferencia cuyo efecto 'bola de nieve' dura hasta nuestros días, diferencia que también está dando ya muestras de agotamiento como estrategia de una razón colectiva para seguir viviendo a tope, incluso para seguir en la brecha. El desenlace es el naturalismo anglopensante, que en Darwin ya estará desprovisto de toda teología que no sea abiertamente retórica y subrepticiamente burlona.

La historia natural de lo natural en la historia

Entra la ciencia a secas. La física, hasta que se la identificó como física, era filosofía natural. La biología, hasta que se la identificó como biología, era historia natural. Todo esto ocurriría durante el siglo XIX. Y la filosofía moral, hasta que se la identificara como filosofía moral, seguía siendo ética. Posteriormente la ética pasó a ser naturalista y se empezó a englobar en el conductismo, luego en la etología y finalmente en la sociobiología ('dura': E. O. Wilson y, especialmente, R. Dawkins; 'blanda': John Tooby y Leda Cosmides, e intermedia: Robert L. Trivers), y en ésas estamos. Esta última identificación-integración en lo 'natural' comenzó en serio con Darwin, y se exacerba en la actualidad con George R. Price, William Hamilton, John Maynard Smith, Robert L. Trivers, George C. Williams, Richard Dawkins, Steven Pinker, Susan Blackmore y los otros citados, en la segunda mitad del siglo que ya se ha dejado atrás, y sigue consolidándose en lo que ya casi es un juego en una partida donde ganan 'los de siempre' (que más que ser los que mejor juegan, son los más afortunados). ¿Y entonces qué? ¿Surgirá otra fórmula 'salvadora'? ¿O por fin el hombre se parará a pensar en el sentido heideggeriano del término o en otro afín?

Porque cuando Heidegger dice que hay que pensar, y que la ciencia no piensa, inextricablemente se refiere precisamente a esa manera de ser occidental, esa manera científico-técnica que proyecta la existencia en un sentido limitado hacia esa dirección científico-técnica donde todo existe como si todo fuera algo inerte, almacenable para su uso; incluidos los seres humanos (el ejemplo más crudo de Heidegger, que no quiso que se hiciera público, es su referencia al almacenaje de judíos durante la segunda guerra mundial, que llevó a su utilización como producto de consumo de la manera que todos sabemos).

La idea heideggeriana es paralela a la que expresa Miguel de Unamuno (1864-1936), a un nivel intelectivamente más modesto, en su 'que inventen ellos', porque él tiene cosas más importantes en que pensar (pensar en su propia muerte, en su propia finitud, que es lo que Heidegger casi pomposamente identifica con una existencia auténtica). Para Heidegger, en efecto, Occidente en su cara negra comienza con Platón y Aristóteles, con lo que se llama metafísica de la presencia, en que la reflexión se centraría sobre el ser de las cosas en vez de sobre el ser mismo. De manera que la reflexión sobre el ser mismo se empieza a olvidar ya por aquel entonces hasta que cae en el olvido total en la obra de Nietzsche y en su secuela más inmediata que sería la civilización científico-técnica. Pero no. Desde la perspectiva que aquí se adopta, todo empieza antes. Cuando el hombre se asienta y se especializa, entonces pierde el sentido global de la existencia, el sentido global de, en efecto, lo que 'es' (el animal que sea lo 'es' en su medio, no se está siendo oscuro porque sí). El hombre occidental se concentra en el ser derivado que le haya tocado en suerte o que haya elegido, para el caso es lo mismo, y así va perdiendo, literalmente, la conciencia del ser que es la conciencia de ser, y al final perderá su autoconciencia (evolutivamente ninguna característica está garantizada, como se gana, se pierde). Éste es quizá 'el secreto' dialéctico que se esconde en Heidegger. Secreto del que seguramente no era enteramente consciente ni él mismo. El filósofo alemán buscaba y rebuscaba, y sabía que había que volver a recuperar el ser, quizá en los presocráticos, en Parménides, en Heráclito, en Anaxágoras. Quizá con la ayuda de la poesía, especialmente de la poesía de Friedrich Hölderlin (1770-1843). El problema adquiere otra claridad desde el naturalismo. Sólo hay que combinar las dos ideas, naturalismo darwiniano y sensibilidad existencial heideggeriana y el problema emerge en toda su plenitud[33].

33. Véanse las consideraciones paralelas del pensador finlandés P. Pylkkö, *The Aconceptual Mind: Heideggerian themes in holistic naturalism*, John Benjamins, Ámsterdam, 1998.

¿Qué es lo humano? Simple y totalmente, una manera de ser con autoconciencia, o como diría Daniel Dennett en su preciosismo dialéctico-materialista, lo humano se encarna en 'un ser que piensa lo que está pensando el otro de él que piensa el otro que está pensando de él' (y así hasta un nivel de referencia cinco o seis). Un ser que se percibe y sabe que se percibe, que percibe y sabe que percibe. ¿Cómo apareció esa autoconciencia? Desde la ciencia a secas hay varias versiones. La más verosímil se refiere a que el homínido en sus inicios se encontró de un modo más bien súbito, geológicamente hablando, en un medio nuevo, heterogéneo, debido a la desaparición de los bosques africanos donde habitaba su anterior ser no tan autoconsciente, y luego entró en el medio nuevo que incluía al 'otro', 'el congénere', mediante la adquisición de lo que se denomina 'una teoría de la mente'. En efecto, cuando el ser vivo se halla en un medio conocido, relativamente homogéneo, no necesita autoconciencia. El comportamiento es, en general, automático. En caso contrario, tiene que contemplar su posible futuro, tiene que 'verlas venir' en lo que se refiere al medio físico, pero también al biológico y, sobre todo, al social. Necesita verse en su mente y simular posibles y probables actuaciones futuras suyas y de otros que puedan cruzarse en su camino. Ese 'verse' implica un 'yo'. Así pudo nacer la autoconciencia, primero incipiente, enteramente casual, pero que luego sería algo favorecido por la selección natural[34]. Es posible que la autoconciencia sea un modo de evitar la propia destrucción en un ser vivo que, por su adaptación global, puede contemplar su propio final (de manera que en circunstancias difíciles no compense seguir viviendo a no ser que preservar la propia identidad sea prioritario).

Heidegger declara que el hombre es la ventana del ser, donde asoma el ser, donde se manifiesta el ser, que es como un claro ontológico en el bosque de lo óntico. Pero, añade Heidegger, esa ventana que se abrió en su momento (con el advenimiento del hombre más humano), con la civilización científico-técnica se va cerrando. ¿Se cerrará del todo? En efecto, existe un paralelismo más que admirable entre esta intuición heideggeriana (inefable) y el pensamiento científico (natural), ese pensamiento denostado ambiguamente por el filósofo de Friburgo. Porque lo que está haciendo el hombre por medio de la tecnología es homogeneizar su medio, de manera que la autoconciencia se está convirtiendo en un carácter obsoleto. En un mundo técnico homogéneo ya no hay

34. Una versión paralela del origen de lo humano, pero desde una perspectiva más bien inefable, se puede cotejar al principio de la obra (véase especialmente p. 4) del polifacético pensador alemán Hans Blumenberg (1920-1996) *Work on Myth*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1985, trad. inglesa de R. M. Wallace.

necesidad de autoconciencia. Entonces se habrá cerrado la ventana del ser. ¿Para siempre? Desde la evolución darwiniana no existe el 'para siempre'. Los delfines, las ballenas fueron en su día mamíferos terrestres que han vuelto al mar. Los osos panda, los koalas, fueron otrora carnívoros y han vuelto al régimen herbívoro. Desde Heidegger tampoco existe el 'para siempre', la verdad 'oculta' y 'desoculta', los 'dioses huyen y vuelven', lo que nunca sabemos es cómo, cuándo y dónde, y ni siquiera si habrá un cómo, un cuándo y un dónde.

Sí, según dos fuentes de opinión totalmente dispares, Heidegger 'que piensa' y la ciencia que 'no piensa', el hombre vuelve casi imperceptiblemente a la animalidad genuina. ¿Llegará del todo? ¿Volverá a salir? Éstas son preguntas remotas. Pero, por otra parte, en el mejor de los casos el hombre no ha salido del todo de la animalidad propiamente dicha ni mucho menos. El ser se ha asomado por una ventana minúscula, simbólica se podría decir. Incluso, cabría la pregunta, ¿se puede decir que el hombre ha salido de la animalidad *en sí*? ¿Es que ha habido en algún momento una antropogénesis genuina? Ya hemos visto que el sentido de la verdad, de la realidad, es algo efímero que destila un sabor a nadería, en esa acepción no coloquial del término, tanto desde la ciencia, como desde la mística. ¿Y el bien? ¿Y el mal? Si algo puede distinguir al hombre del animal sería una dimensión moral, ¿o no? No necesariamente.

Recapitulación y reflexiones

En la época actual, desde la ciencia, tenemos una idea de nuestro origen relativamente contradictoria. Por un lado, al parecer, somos animales *de ley*, pero por otro lado, no es así. Una manera de decirlo es que seríamos animales especiales. La idea, desde las humanidades, y/o desde un pensamiento que pretende ser ciencia sin serlo (pseudociencia culta), es que el hombre es un ser único y superior por obra y gracia de, al menos, su propia conciencia. Pero claro, la diferencia entre la ciencia y sus imitaciones no es algo nítido, especialmente, como esbozaremos en el capítulo III, desde la perspectiva de la historia de la ciencia, por lo que, al respecto, navegamos en aguas de dudosa identidad. Las especulaciones sobre un origen biológico del hombre empiezan a tomar forma sólida en Occidente en la época del Despotismo Ilustrado y adquieren un impulso sobresaliente con Darwin[35]. Pero la noción sobre el origen animal

35. Véase la compilación de C. Jay Bajema, *Natural Selection Theory: From the speculations of the Greeks to the quantitative measurements of the biometricians*, Hutchinson, Nueva York,1983.

del hombre es traicionera, porque el hombre desaparece como algo especial, ya no se origina, o si lo hace se reafirma, tan provisionalmente como aproximadamente, como lo harían, por ejemplo, un león, un delfín o un ratón. En una frase, desde el darwinismo el hombre queda deconstruido (es y no es). Además, en cualquier caso, su controvertida 'aparición', como la de cualquier otro ser vivo, lleva aparejada la posibilidad de su desaparición, de su extinción, y no precisamente por medio de un cataclismo sino por obra y gracia de la selección natural. Pero si la ciencia es nihilista, la reacción ante la ciencia también lo es (toda hegemonía ideológica a la Gramsci en el fondo es conceptualmente espuria, aunque funcione). El problema central es que el hombre se recrea a sí mismo como anomalía orgánica, huyendo subrepticiamente de su propio medio, de su propio destino (que es, al menos, el permanecer como tal), huyendo así hacia una 'inautenticidad' manifiesta: éste es el secreto semántico del Heidegger pragmático, secreto que, paradójicamente, se evidencia sintácticamente desde la perspectiva darwiniana.

Capítulo II

LA PREGUNTA POR LO SOCIAL

Always forgive your enemies; nothing annoys them so much.

(O. W.)

Lo intelectual desde lo social

De manera que el hombre occidental desahogado, hasta cierto límite, glosa sobre su origen, improvisa sobre el cómo, el cuándo y el dónde comenzó su existencia como algo paralelo a la animalidad básica de la que emergiera[1]. Pero ese querer ser distinto de la crasa animalidad, distinto en el sentido muy impreciso de 'mejor', no tiene un límite marcado. Además, las opiniones sobre los orígenes se multiplican *ad nauseam*. Aparecen las razas, las etnias, las castas y, sobre todo, las clases. Así, dentro de la humanidad en su conjunto, el hombre occidental se cree mejor que el resto, mejor en el sentido de más racional[2]. Se dice de sí mismo que la filosofía, la ciencia, la tecnología que caracteriza su cultura marca una diferencia clave con los otros humanos. La diferencia

1. Claro está que se viene considerando la idea de lo humano como algo que trasciende no sólo contextos raciales/étnicos, sino propiamente culturales, aunque los especuladores al respecto estemos restringidos a determinados estamentos socio-académicos (consúltese, por ejemplo, *Being me: What means to be human* de Pete Moore, Wiley, Chichester, 2004).

2. En este contexto es especialmente pertinente el clásico de E. Said *Orientalism*, Pantheon, Nueva York, 1978, y, más recientemente, la obra notable de K. Malik, *The Meaning of race: race, history and culture in Western society*, Palgrave, Hounmills, 1996, y por supuesto la compilada por el conocido filósofo norteamericano R. Bernasconi, *Race and Racism in Continental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

que existe en definitiva entre la superstición y la razón, al menos en un sentido lato. ¿Y cuándo, dónde y cómo empezó ese supuesto desfase con los otros hombres, ese origen dentro del 'origen', esa nueva antropogénesis de calidad? Volvemos a los griegos. La idea general es que un grupúsculo significativo empieza a pensar como si los fenómenos naturales en general no estuvieran afectados significativamente por la acción de unos dioses caprichosos. Todo tendría así explicaciones naturales, incluso para las deidades de turno. En definitiva, la idea parecería ser que los griegos empiezan a ser racionales en serio, a alejarse de la superstición. De nuevo, la dilucidación de ese 'origen' de un superhombre pre-nietzscheano es misteriosa y controvertida. Unos, con Karl Popper (1902-1994), dicen que lo que comienza es un espíritu crítico que no existía antes. Otros, con el filósofo australiano John Passmore (1914-2004) se refieren, sobre bases un tanto kuhnianas, al inicio de un nuevo paradigma global. Qué sabe nadie.

Pero es que dentro de la occidentalidad existirían también los auténticos occidentales y los que lo son 'de pega'. Por ejemplo, el ilustrado galo Masson de Morvilliers en 1782 proclama que 'África empieza en los Pirineos'. La cuestión es que los habitantes de la península Ibérica no sacan entonces un aprobado en occidentalidad. Por añadidura, supuestos triunfadores en occidentalidad, como serían ciertos habitantes del lejano oriente, los japoneses, simplemente serían, desde esa visión ultraoccidental, maestros de la imitación, algo así como ingenios mecánicos diseñados para imitar a Occidente en su aspecto más espectacular: la ciencia y, sobre todo, la tecnología.

En general, dentro de cada agrupación humana es una obviedad coloquial que siempre 'ha habido clases'. Están aquellos que mandan y aquéllos que obedecen. Y los que mandan piensan que son 'mejores' y los que 'obedecen' juzgan que su estado de servilismo es cuestión de mala suerte, o de haber estado en un momento crucial en el sitio equivocado (en una guerra, por ejemplo, en el bando perdedor). Así, en el contexto occidental, en un sentido muy amplio, ingleses, franceses, alemanes de 'hoy' piensan (al menos 'de puertas adentro'[3]) que, por

3. Circunstancia que el autor ha cotejado, más o menos directamente, durante prolongadas estancias académicas en diversos centros universitarios europeos (Edimburgo, Helsinki, Leeds, Londres, París, Stuttgart), tanto a nivel de sus colegas académicos como del 'hombre de la calle'. También, claro está, se pueden cotejar los 'clásicos' recientes al respecto como son *The Origin of Races* (1962), del antropólogo estadounidense Carleton Stevens Coon, o *Race, Intelligence and Bias in Academe* (1991), del eugenista británico Roger Pearson, o, incluso, *The Racial Compact* (1994), de Richard McCulloch, creador del término *Nordish* en la expresión *Nordish Race* (en detrimento de las poblaciones europeas sureñas).

ejemplo, españoles, portugueses, italianos (en parte), griegos de 'hoy', no dan la talla intelectual medida por la historia del pensamiento de calidad. Los 'derrotados', por su parte, y como se indica, se justifican como pueden. En el caso de la península Ibérica la razón tradicional (por otra parte claramente impugnable) habría sido la influencia nefasta de la Inquisición y, aparejada, una intolerancia religiosa desproporcionada, lo que nos habría relegado a un segundo plano en la historia del pensamiento occidental[4]. En el caso de los italianos la culpa sería del Sur, que habría sido una rémora para un Norte próspero e intelectual, y en fin los griegos actuales dirán que la invasión turca de lo que era el glorioso Bizancio es lo que les ha sumido en una infraoccidentalidad más que manifiesta, y así sucesivamente, generalizando, frívolamente si se quiere, para entendernos.

El instinto contenido

Pero es que, volviendo hacia los orígenes humanos más primigenios y traspasando esas fronteras imprecisas hacia lo que había antes, en ese 'antes' ocurría lo mismo. Es más, en los animales genuinos, los que serían fundamentalmente presa del instinto, también hay clases. No ya porque estén los que depredan y los depredados, sino porque dentro de cada población de seres vivos más o menos sociales existe una jerarquía (*pecking order*) y están los que comen mejor, los que comen a medias, y los que llevan una existencia de 'sálvese quien pueda'. Y, siguiendo la 'leyenda' darwiniana, los que comen mejor son los que mejor se reproducen, siguen los que se reproducen a medias, y los que se quedan a 'la luna de Valencia'.

O sea que desde esta perspectiva básica, comer y reproducirse, humanos y no humanos estamos a la par[5]. Es verdad que hay posibles anomalías, a favor de los humanos, pero que al profundizar, siempre desde la ciencia natural, no parecen ser tales. Por ejemplo el mencionado biólogo y pensador francés Jacques Monod dirá en su ya citado *El Azar y la Necesidad*:

> La inteligencia, la ambición, el coraje, la imaginación, son siempre factores de éxito en las sociedades modernas. Pero de éxito *personal*, y no *genético*, que es el único que cuenta para la evolución. Como todos sa-

4. Para esta temática, como antes se ha dicho, políticamente un tanto incorrecta, se puede consultar mi artículo «A vueltas con la historia de la ciencia española: el problema de la idiosincrasia»: *Sylva Clius* (año 2) 6 (diciembre de 1988), pp. 299-330.

5. Véase a este respecto la excelente obra de L. L. Betzig *Despotism and Differential Reproduction: A Darwinian View of History*, Aldine, Nueva York, 1986.

> bemos, las estadísticas revelan una correlación negativa entre el cociente de inteligencia (o el nivel de cultura) de los matrimonios y el número medio de hijos. Estas mismas estadísticas demuestran por el contrario que existe, para el cociente de inteligencia, una fuerte correlación positiva entre esposos. Situación peligrosa, que corre el riesgo de atraer poco a poco hacia una élite, que tendería en valor relativo a restringirse, el más elevado potencial genético. Todavía hay más: en una época reciente, incluso en las sociedades relativamente 'avanzadas', la eliminación de los menos aptos, física y también intelectualmente, era automática y cruel. La mayoría no alcanzaba la pubertad. Hoy, muchos de estos enfermizos genéticos sobreviven lo bastante como para reproducirse. Gracias a los progresos del conocimiento y de la ética social, el mecanismo que defendía a la especie contra la degradación, inevitable al abolirse la selección natural, ya no funciona más que para las taras muy graves[6].

La anomalía sería que los supuestos débiles mentales no sólo se reproducen más sino que además los sanos protegen a los enfermos permitiendo que se reproduzcan. En estas manifestaciones, claro está, los seres humanos se diferenciarían de los animales aunque fuera una diferenciación para 'mal'.

El error de Monod, si error cabe, es que la evolución darwiniana no garantiza nada a nadie. No existen 'enchufados'. En un proceso de selección natural todo es posible y el que sobrevive gana, y el que se queda en la estacada pierde, y, normalmente, no vive para contarlo. La supuesta debilidad mental, o física, es un factor entre muchos que influirá positivamente o negativamente según los casos, igual que la asimismo supuesta fortaleza mental o física. En este sentido el 'bienaventurados los pobres de espíritu porque ellos poseerán la tierra (o de ellos será el reino de los cielos)' tiene una connotación biológica clara aunque el contexto se 'salga de madre'.

Por otro lado, uno de los fenómenos biológicos más extendidos, por no decir que se ubica en la esencia misma de la biología, es el parasitismo en todas sus muchas formas. Así, si el 'débil' se las ingenia para parasitar al 'fuerte', consiguiendo subrepticiamente la protección de éste, santo y bueno para dicho 'débil'. El proceso de selección natural darwiniano no entiende ni de privilegios ni de reglas del juego. Todo vale, para sobrevivir aquí y ahora aun a costa del mañana. Como señalan los fósiles, la extinción de las especies va a la par con la aparición de las mismas, y la asignación de un puesto de privilegio para el hombre no tiene, hasta la fecha, una base clara sobre la que sustentarse (desde la perspectiva de la ciencia natural actual).

6. J. Monod, *op. cit.*, p. 155.

Una humanidad desabrida

Pero hay más. Identificar un 'origen' para el hombre, como ya se ha visto, no es tarea fácil. Por no hablar ya de esos orígenes de privilegio dentro del origen inicial. En efecto, en una primera aproximación, o primer nivel, comemos y nos reproducimos, como 'todo hijo de vecino' entre los seres vivos. ¿Y en una segunda aproximación? Buscamos la verdad, el sentido de nuestra existencia (soterradamente en la pre-modernidad y exacerbadamente a partir de la modernidad, particularmente, por supuesto, en ciertos estamentos de supervivencia relativamente holgada). Porque nosotros tenemos esa conciencia del tiempo que no tienen los animales propiamente dichos. Vivimos en el presente según lo que nos indica el pasado para hacernos con el futuro. Vivimos en un medio histórico. La percepción orteguiana de que la naturaleza del hombre es su historia tiene una justificación biológica insoslayable. Efectivamente, el hombre, el homínido diríamos para ser más precisos, se caracteriza sobre los demás seres vivos por tener conciencia de su historia (la cultura 'caliente' más que las 'frías'). El animal reacciona instintivamente. Nosotros, fundamentalmente, necesitamos pensar lo que hacemos y además de eso, tenemos un yo que dirige y contempla su existencia, la de nuestros congéneres y la de todo lo demás hasta donde llega el horizonte de nuestra percepción al respecto. Por añadidura, al no actuar instintivamente, elegimos, tenemos libertad, aunque sea una libertad con minúsculas.

Empecemos por la libertad. ¿Libertad para qué? No hay ningún misterio, así a bote pronto, para decantarnos por la opción más 'placentera', por la opción que más (nos) convenga a corto, medio o largo plazo, sopesando otras opciones y optimizando así, pragmáticamente, nuestras acciones. ¿Y para qué optimizamos? Sigue la ausencia de misterio: para comer mejor, para reponernos mejor, para arriesgar menos nuestras vidas y la de los nuestros, para saber más. ¿Y saber más, para qué? Ni atisbo de misterio: para controlar mejor nuestra vida, controlar lo que nos amenaza y lo que nos facilita la existencia[7]. Aristóteles contendía que la meta última es 'saber por saber', por el placer de saber. Pero es que desde la biología actual el placer es el acicate instintivo por excelencia para, salvo error u omisión, instrumentar lo que se 'ajusta a derecho' biológico.

7. Aunque hay que insistir que a veces elegimos ir contra 'nuestros' intereses, en el sentido de que esos intereses se subsumen en los intereses familiares, es decir, génicos, lo que Freud 'poéticamente' percibió como lo que en definitiva se traducía en seguir a 'eros' (nuestros intereses) o 'thanatos' (contra nuestros intereses). Asimismo nuestros intereses pueden verse anulados por los de un parásito que nos controle, formaremos parte entonces del 'fenotipo ampliado' del parásito (la expresión es de Richard Dawkins).

Entonces, desde la ciencia (lo natural), ¿en que nos diferenciaríamos esencialmente del resto de los seres vivos? En la manera en como controlamos nuestra existencia. Los otros seres vivos están programados para responder en buena medida automáticamente a lo que amenaza o facilita su existencia. Nosotros tenemos, fundamentalmente, que pensar lo que hacemos, pero el objetivo es el mismo. O sea, es como si nuestra estrategia para sobrevivir fuera distinta de la de los otros seres vivos aunque nuestro objetivo fuera el mismo. Claro está que desde la biología actual el hombre no sería singular en este sentido estratégico. Por ejemplo, de entre los seres vivos los vegetales tienen una estrategia general de supervivencia radicalmente distinta de la estrategia animal. Igualmente, de entre los vegetales los hongos tendrían asimismo una estrategia de supervivencia propia. Por no hablar ya de las bacterias y otros organismos como puedan ser las células nucleadas (eucariotas) no integradas en seres pluricelulares[8].

¿Y cómo se forja una estrategia de supervivencia? Depende de la historia del organismo de que se trate (de su genoma, claro, y de los medios en que ése se ha ido seleccionando), de los avatares que haya tenido que sortear en su historia evolutiva y de los que tenga que sortear en la actualidad. Cuando los avatares, en el pasado más relativamente cercano, han sido más o menos constantes u homogéneos, una respuesta automática es la que prima. Cuando no es así, como ya se ha apuntado en el capítulo anterior, 'hay que verlas venir', el medio ha sido y puede que sea heterogéneo, ya no vale actuar automáticamente, hay que pensar lo que se hace. Las estrategias de supervivencia se centran pues en la búsqueda de recursos para sobrevivir y, además, en un mundo de recursos limitados, en tratar de llegar a los recursos antes que los congéneres. Aparte de que lo normal es que un organismo sea a su vez recurso de otros organismos, incluso entre los vegetales[9].

De manera que los seres humanos, como los demás seres vivos, tienen que buscar recursos para sobrevivir y, además, como no hay recursos de todo para todos, tienen que arreglárselas para llegar a los archicitados recursos antes que sus congéneres. ¿Qué es esto sino buscar la verdad? ¿Y qué es, en definitiva, buscar la verdad? Es saber a qué atenerse. ¿A

8. La referencia es a los ya tradicionales 'cinco reinos' taxonómicos (procariotas, eucariotas unicelulares, hongos, vegetales y animales), como cinco estrategias reinas de supervivencia, sujetos los cinco al dominio Eucarya (véase el ya clásico *Five Kingdoms: An illustrated guided to the phyla of life on earth*, de Lynn Margulis y Karlene V. Schwartz [Freeman, San Francisco, 1982]).

9. Es muy importante tener siempre presente que el medio en realidad es una entelequia porque cada genoma lo 'percibe' a su manera; en esencia, claro, no hay ni genoma ni medio sino una interacción de los dos, o sea que, trivialmente, lo que para el hombre puede ser un medio muy heterogéneo para otro organismo puede ser de lo más homogéneo.

qué atenerse para qué? Para controlar la existencia, para sobrevivir, para continuar la existencia en los descendientes. De esta manera 'la verdad nos hace libres' porque podemos elegir, mal que bien, la opción percibida como relativamente más satisfactoria, quizá más idónea en la práctica, a nuestra supervivencia en un medio heterogéneo. Si el medio fuera homogéneo, la libertad sería algo superfluo. Ser libres es poder elegir con conocimiento de causa. Como dice Heidegger, en uno de sus escritos más influyentes, aunque con otras intenciones, la esencia de la verdad es la libertad que no es más que la verdad de la esencia, de la esencia de lo que es el ser humano.

Claro está que Heidegger le da a la libertad un significado inefable, mientras que desde la biología darwiniana, o biología ortodoxa vigente, la libertad no es más que una característica orgánica para sobrevivir en un medio heterogéneo. Incidentalmente, se insiste[10] en que el medio en sí no es ni homogéneo ni heterogéneo, es la manera de percibir del organismo lo que hace del medio algo homogéneo o heterogéneo. La libertad para Heidegger nos capacitaría principalmente para llevar una existencia auténtica o inauténtica. La autenticidad es simplemente vivir sin evadir nuestra realidad trágica, es decir, la realidad de instalarnos en vida potencialmente en nuestra propia muerte. Somos 'seres-para-la-muerte', en la expresión heideggeriana. La existencia inauténtica es vivir como si no fuéramos a morir, sustentar nuestra relación con los demás en un parloteo intrascendente (*Gerede*), dominado por la ambigüedad de nuestras expresiones, y hacer que nuestra vida quede absorbida en enigmas cotidianos asimismo intrascendentes a la vista de la muerte. Así nos refugiamos los unos en los otros, nos constituimos en un hombre masa donde todos nos escondemos en todos. Esta circunstancia también tiene relevancia biológica, porque si nos engañamos, nuestra búsqueda de la verdad se ve adulterada, y como tal nuestra propia estrategia de supervivencia (aunque de vez en cuando haya que tomarse un 'respiro' como cuando, perdónese la digresión, Heidegger hablaba de fútbol con sus congéneres; véase la biografía escrita por Rüdiger Safranski). La obsesión particular heideggeriana por la conciencia de la muerte, centro de gravedad real de su pensar (y no 'el ser'), sería síntoma más bien de su propia situación existencial (¿cuándo la falacia genética deja de serlo?).

Volviendo al punto de partida, ¿habrá algo que rescate al hombre de su animalidad? ¿Existirá alguna circunstancia que justifique su antropogénesis como algo diferencial, cualitativamente diferencial?

10. Véase nota 9.

El naturalismo a ultranza

Se suele hablar de ética como de un algo insólito en la biología de los seres vivos. Decía Thomas Henry Huxley (1825-1895), el creador del término 'agnosticismo' (ser ateo era demasiado malsonante para la sociedad victoriana) y el denominado *bulldog* de Darwin por cómo defendía las ideas del naturalista de Down, que la ética se opone a la naturaleza animal del hombre. La concepción ética le rescataría así al hombre de su animalidad. La idea es análoga a la expresada más recientemente por el etólogo Richard Dawkins, conocido sobre todo por su libro *El Gen Egoísta*, ya varias veces mencionado. Así, Dawkins asegura en las primeras páginas de dicho libro:

> Lo primero que quiero resaltar es aquello de lo que no trata este libro. No estoy defendiendo una ética basada en la evolución. Estoy diciendo cómo han evolucionado las cosas. No estoy diciendo cómo nos tenemos que comportar moralmente los seres humanos. Subrayo todo esto porque corro el riesgo de ser mal entendido por esa gente, demasiado numerosa, que no puede distinguir lo que es de lo que debe ser. Mi opinión es que una sociedad humana, basada simplemente en la ley del gen, de un egoísmo universal a ultranza, sería una sociedad muy desagradable en la que vivir. Pero, desgraciadamente, por mucho que deploremos algo que es verdad no va a dejar de serlo... Que nadie se llame a engaño, porque si se desea construir una sociedad en la que los individuos cooperen generosamente y sin egoísmos hacia un bien común, poco se puede esperar de la naturaleza biológica subyacente. Intentemos *enseñar* generosidad y altruismo, porque hemos nacido egoístas. Comprendamos ante todo la función de nuestros propios genes egoístas, porque de esa manera podremos hacer algo para contrarrestar su función, algo que ninguna otra especie ha conseguido nunca[11].

O sea que, por fin, desde la ciencia, podemos haber encontrado un origen para el hombre, una antropogénesis genuina, algo que le distingue de un modo esencial del resto de los seres vivos. Pero no, no va a ser tan sencillo. No se puede 'nadar y guardar la ropa'[12]. Porque si nosotros somos nuestros genes, es decir la acción de dichos genes en un medio u otro, o el de más allá, según los casos, ¿cómo entonces podemos sobreponernos a nosotros mismos? ¿Cómo podemos oponernos a nuestra biología, si no somos otra cosa más que nuestra biología? Por hacer una frase vacía pero explicativa, somos enteramente la definición de lo que

11. R. Dawkins, *op. cit.*, p. 3 (edición de Paladin, 1978); la traducción es mía.
12. A este respecto se puede cotejar el 'clásico' de S. A. Barnett, *Biology and Freedom: An essay on the implications of human ethology*, Cambridge University Press, 1988.

somos (aquí el suplemento derridiano queda descolgado). Lo que ocurre es que al poder contemplar nuestro futuro para diseñarlo hasta donde podamos, podemos 'verlas venir' y actuar en consecuencia como ningún otro ser vivo pueda hacerlo. Pero, desde la ciencia, esto no sucede porque tengamos 'una patente de corso' para salir del atolladero mejor que los otros seres vivos, sino que es precisamente la naturaleza de nuestro atolladero, de nuestro medio global, la que exige esa norma de reacción asimismo global (el hombre produce futuro como la abeja produce miel).

De alguna manera, todo ser vivo controla su medio en la medida en que sobrevive. Nosotros estamos en la misma tesitura. Cada organismo, como se viene diciendo, tiene su estrategia de supervivencia y la clasificación taxonómica en esencia no responde más que a un catálogo de estrategias de supervivencia donde se indican las herramientas (anatomía, fisiología, comportamiento) para instrumentarlas. Los homínidos tienen su estrategia global, como la tienen los cetáceos o los felinos o los herbívoros, o el grupo que singularicemos, bien a nivel de dominio, reino, tipo, clase, orden, familia, género o especie, u otros grupos intermedios o más específicos.

Entonces, ¿qué quiere decir tener un comportamiento egoísta?, obviamente señalar que 'cada uno va a lo suyo', bien sea una mosca, un ratón, un cuervo o un ser humano. Por otro lado, si de mi asociación con otro organismo ambos obtenemos relativamente más beneficios que si no nos asociáramos, la asociación nos compensará a ambos siempre que uno no se aproveche indebidamente del otro a las claras. Es decir, el altruismo entre los seres vivos, humanos o no, no está descartado siempre que sea un altruismo recíproco controlado. Claro está que esa reciprocidad se puede adulterar siempre que una parte 'engañe' a la otra, engaño que puede ser 'a sabiendas' o no. El que engaña se convierte en parásito del engañado que a su vez se convierte en huésped, aunque el parasitismo tiene que ser asimismo 'comedido' para no acabar con el engañado y así con la fuente de ciertos recursos que, con el tiempo, se pueden haber convertido en algo imprescindible (como la puesta de huevos del cuclillo, ¿por qué triunfa este comportamiento parasitario?, porque para el huésped es incidental pero no así para el parásito). Como se advierte, la metáfora del 'amo y del esclavo' que Hegel inmortalizara en su *Fenomenología del Espíritu* (1807) queda patente en toda su variedad en las relaciones entre los seres vivos.

Sí, la falacia naturalista indica que no se puede deducir lo que debe ser de lo que es, porque lo que debe ser es algo que se impone, que se decide, que se elige. Lo que debe ser es algo inherente a la libertad, a la estrategia de supervivencia humana. ¿Por qué? Porque, como se viene diciendo, lo que los otros seres vivos hacen de un modo automático, el homínido lo tiene que pensar, lo tiene que estudiar. Pero escudriñemos un poco más

la situación y veremos cómo, desde el naturalismo, la falacia se evapora, desaparece. ¿Qué es lo que debe ser, en general? La contestación está en cualquier declaración de principios de cualquier sociedad que se instituya como tal, y lo que 'debe ser' se sanciona a partir de premisas políticas, religiosas, humanistas, etc., y, en el peor de los casos, se instrumenta policialmente. Piénsese en la declaración de principios de la Carta de la Constitución de los Estados Unidos de América, o de cualquier constitución de cualquier estado. Piénsese en la 'libertad, igualdad, fraternidad' de la revolución dieciochesca más publicitada de Occidente.

Hay infinitas fórmulas para institucionalizar lo que debe ser. Existen infinitos códigos ético-políticos posibles. Hay sociedades esclavistas, clasistas, de castas e, indudablemente, el privilegiado tiene constantemente que proteger su situación con respecto a la del menos afortunado que se resigna mal a su propia situación. Se dice, entre nosotros los occidentales y occidentalizados, aunque no entre todos, que el menos malo de los sistemas de convivencia es el democrático con todos sus defectos, porque trata de paliar/amortiguar, al menos potencialmente, todo tipo de desigualdades vejatorias entre los seres humanos.

En definitiva, para los seres vivos cuyo comportamiento se basa fundamentalmente en el instinto, lo que es; es lo que es, hablar de lo que debe ser deja de tener demasiado sentido. Ahora bien, en los seres humanos lo que debe ser es lo que mejor propicia la propia supervivencia, pero como esto choca con lo que 'debe ser' de los demás hay que buscar fórmulas de conciliación sobre la base de que cada uno de nosotros, 'a sabiendas' o no, va a intentar 'aprovecharse de la situación' simplemente porque su libertad, nuestra libertad, está 'diseñada' por la selección natural principalmente para ese menester. Es decir, desde la biología ortodoxa actual, la libertad de los homínidos no es algo inefable, sino algo condicionado única y exclusivamente no ya a la propia supervivencia sino a lo que se identifica esencialmente como nuestra identidad provisional, llámense genes o tengan otra denominación. Esta libertad condicionada hace que en esencia lo que 'debe ser' sea lo que es, en sus múltiples formas, estáticas o dinámicas, y por tanto que, básicamente, no haya falacia naturalista aunque sí exista una apariencia de la misma (del mismo modo que el altruismo recíproco y derivaciones altruistas varias en apariencia sean altruismo pero, en su base, sean manifestaciones categóricamente egocéntricas)[13].

13. En este sentido, es extremadamente interesante un desarrollo paralelo de lo aquí expuesto y que explicita el conocido neuropsicólogo Michael Gazzaniga en su reciente *The Ethical Brain*, Dana Press, Nueva York, 2005. Mientras que lo que no funciona es la interpretación del conocido filósofo de la biología Elliott Sober y el no menos conocido

La esencialidad en lo accidental

Volvamos a la base de operaciones e insistamos en lo que nos une a todos los seres vivos. Como diría el famoso físico Erwin Schrödinger (1887-1961), que tanto estimuló el estudio de la base química de la vida con su famosísimo librito de 1944-1945 *¿Qué es la vida?*, los seres vivos somos seres negentrópicos. Esto quiere decir que no somos como una piedra o como algo inerte que, por así decirlo, es estable de por sí. Los seres vivos necesitamos recursos para mantener el tipo y, sobre todo, para transmitirlo. Además, como ya popularizara hacia finales del siglo XVIII el reverendo anglicano Thomas Robert Malthus (1766-1834), padre fundador de la Economía Política, en principio los alimentos (recursos primarios) crecen mucho más despacio ('aritméticamente') que los seres humanos ('geométricamente'), por eso hay guerras, depravación, enfermedades, desigualdades, porque estando como están las cosas, no hay para todos y hay que abrirse camino de 'a codazos'. Charles Darwin y el menos conocido Alfred Russel Wallace (1823-1913) extendieron esta idea, más que explícitamente, a todos los seres vivos, dándole una dimensión evolucionista, y de ahí surgió la teoría de la selección natural[14]. Pues bien, para resumir, estas son las dos ideas básicas que nos unen, los seres vivos necesitamos recursos y no hay para todos por mucho que las cosas hayan mejorado mediante la tecnología, algo que sorprendería enormemente al mismo Malthus.

O sea que la historia de esas necesidades, de esos intereses, que sólo pueden satisfacer a unos cuantos, los supervivientes, es la historia de la evolución de los seres vivos. En lo que se refiere al hombre, la historia es un elemento fundamental de su hábitat, como dirían singularmente Ortega y Heidegger basándose en las ideas de Wilhelm Dilthey (1833-1911)[15], aunque especialmente para los dos primeros autores la historia haga del hombre algo más que un animal, cuestión de 'opiniones', vamos, aunque éstas sean muy cuidadas. Desde el darwinismo, empero, el medio histórico sería simplemente una componente más del medio humano. Entonces, de la misma manera que cualquier organismo es el resultado de la interacción de su genoma con su medio, también lo es

biólogo David Sloan Wilson en su libro *Unto Others: The evolution and psychology of unselfish behavior*, Harvard University Press, 1998.

14. Aunque Wallace, a la postre, dividiera la escena entre la acción de la selección natural y la de la divinidad, para gran decepción de Darwin. Hoy también habría que considerar como tercer socio fundador a Patrick Matthew (1790-1874).

15. Véase el excelente estudio al respecto de H. Nelson Tuttle *The Dawn of Historical Reason: The historicality of human existence in the thought of Dilthey, Heidegger and Ortega y Gasset*, Lang, Nueva York, 1994.

el hombre donde, además, por supuesto, su genoma interacciona con su medio histórico (de la misma manera que el hombre 'fabrica' su historia y la hace parte de su medio, la araña fabrica su tela, o la abeja su miel, como se acaba de decir, y la hacen igualmente parte de su medio). En cualquier caso el fenotipo de cualquier organismo, es decir, lo que es cualquier organismo en su anatomía, fisiología y comportamiento, es el resultado de esa interacción. En el caso del ser humano, dicha interacción, como todo lo que hace dicho ser, se suele transformar por los filósofos de siempre en algo inefable (la referencia es a buena parte de la filosofía crítica alemana así como al estructuralismo galo y secuelas post-, a pesar de que ambos movimientos se las den en alguna medida de naturalistas). Ortega dirá que el hombre es inseparable de sus circunstancias, Heidegger dirá que el hombre es un-ser-en-el-mundo, de tal manera que subjetividad y objetividad se combinan en una relación interactiva. Para el mismo Kant el hombre sólo percibe el mundo a través de las categorías, de manera que la forma categorial, que es el continente, se fusiona con el contenido, los controvertidos *noumena*, que nunca se pueden percibir así de una manera directa.

La atribución al hombre de una característica inefable por sí misma es algo a lo que también se le puede atribuir una razón de ser biológica. En efecto, normalmente todo carácter adaptativo o funcional es la cara de una moneda cuya cruz es disfuncional. Por ejemplo, el macho del pavo real con su plumaje atrae a la hembra pero también atrae a los depredadores. Análogamente, el hombre con su autoconciencia sobrevive en un medio complejo, heterogéneo, pero al mismo tiempo, 'gracias' a esa autoconciencia, contempla su propia muerte y, sobre todo, su propia vulnerabilidad hacia lo que le rodea. El hombre, desde la acepción no inefable, es un organismo programado[16], como todos, para sobrevivir, pero es el único, para su desgracia, como digo, obligado a visualizar su propia muerte por ese 'verlas venir' que caracteriza su estrategia global de supervivencia. Una manera de protegerse de esa certidumbre fatal, una manera de escapar de ese depredador que es su propio miedo a su finitud aplazada, es pensar que hay algo que le protege, sea Dios, o sea su creencia en su propia superioridad con respecto a los demás organismos. Esta supuesta superioridad es posiblemente la que le hace dar un carácter inefable a sus actuaciones.

16. Aunque sea importante resaltar la apreciación del gran biólogo Ernst Mayr (1904-2005) de que el programa del hombre es un programa 'abierto' como contraste al programa 'cerrado' (inflexible) de la mayor parte de los demás organismos; según investigaciones recientes, lo 'abierto' del programa se remite a la existencia de múltiples *períodos críticos* que dirigen y redirigen (troquelan) el desarrollo y comportamiento en un sentido u otro, según la estimulación provocada por 'el medio' en momentos específicos.

Pero la atribución de falta de inefabilidad a sus actuaciones es también una salida adaptativa a su 'saber a qué atenerse'. Así, cuando la situación del ser humano está relativamente controlada, cuando de alguna manera se olvida de que su suerte está sellada y el paso hacia esa inautenticidad cotidiana, que Heidegger resalta tanto, se ve facilitada por sus circunstancias coyunturalmente favorables, la autenticidad se recupera con el posicionamiento mental en la peor de las situaciones, en aquella situación en que se aventura que no hay nada ni nadie que ofrezca una protección fiable. En dicha situación, toda inefabilidad sobra, y se adopta la postura en que se subraya la propia accidentalidad frente a cualquier sueño de esencialidad que alguna vez se pudo tener y que en estos momentos no procede.

De manera que la creencia en que se es algo inefable está cargada de optimismo y compensa (es asimismo adaptativa) cuando se está en una situación difícil de la que cuesta trabajo salir. Creerse entonces especial, creerse protegido, creerse un ser vivo y 'algo más' ayuda. Mientras que creer que no se es más que un animal con su propia estrategia adaptativa (como cualquier otro ser vivo), creerse que no se es más que un accidente orgánico aparecido por selección natural es una actitud pesimista que también ayuda en su caso. Ayuda a no perder la cabeza en situaciones de euforia adaptativa porque se viva coyunturalmente en una buena situación y parezca que 'todo el monte es orégano'. El vivir en un medio heterogéneo que precisa de un 'verlas venir', y de su correspondiente medio histórico y autoconciencia para sobrevivir, trae consigo esas adaptaciones peculiares, lleva aparejado un optimismo que hay que neutralizar con pesimismo, y al revés, para no perder la compostura adaptativa. Entonces, ¿hay o no inefabilidad? Depende de que mi mundo sea un lugar relativamente seguro o no.

Lo natural en la episteme

El hombre, en su adaptación global, tiene obsesión por la verdad, se puede decir incluso que existe, en algunos casos, en algunas culturas (¿en Occidente?) una búsqueda patológica por la verdad, como veremos en el capítulo siguiente. Pero, de nuevo, hablar de la verdad, con la solemnidad con que se acostumbra, es referirse a algo inefable: la verdad como algo eterno, inmutable, liberador, misterioso, lo único que, en definitiva merece la pena conocer (la verdad cual manjar anímico exquisito de ideas reservado únicamente al hombre). Pero en la versión no inefable de la situación humana, aquélla en que la antropogénesis no es algo destacable y una posible antropolisis tampoco lo será, la verdad,

coloquialmente considerada, es, como se viene diciendo, la necesidad de encontrar ahora y siempre los recursos adecuados para sobrevivir, y la necesidad añadida de llegar a esos recursos, solos o en connivencia con otros, antes de que terceros se nos adelanten. Por lo que el conocimiento que se traduce en ciencia, filosofía, tecnología, arte hace que todos estos vocablos no sean más que sustantivos grandilocuentes, inefables en fin, que no dicen otra cosa que hay que encontrar recursos para sobrevivir (nosotros directamente, pero preferiblemente bajo la forma de 'descendientes'). Como el autor de estas líneas observaba en una obra anterior, se recurre:

> [A] la tecnología, con la pretensión de remediar, con la menor dilación posible, las necesidades más perentorias (no pasar hambre, ni frío, no sufrir por causas de dolencias orgánicas). [A] la ciencia, con la pretensión de dilucidar hasta qué punto puede ser posible resolver todas, y cada una, de las necesidades que surgen, ya a más largo plazo. Porque la satisfacción de las necesidades más inmediatas parece ceder el paso a otras que aguardan su turno, como soterradamente, y que cuando les toca actualizarse son tan exigentes en su actualización como las que fueron en su día más apremiantes. [Al] arte, porque le traslada al hombre a un mundo de bienestar sosegado, que no parece producir resaca, y ayuda a no perder la calma, e, incluso, resuelve la angustia existencial en ciertos casos. Y por fin, [a] la filosofía, actividad crítica de todo lo anterior, con objeto de cotejar hasta qué extremo no existe una ilusión indebida y se sigue 'con los pies en el suelo', porque si dura es la realidad cotidiana —se experimente o se piense (en 'propia carne' o en la de otros)—, peor es estar en Babia y despertarse en una pesadilla más horrenda que la que se haya podido soñar[17].

De manera que lo que asimismo se denomina, de un modo casi esotérico, *episteme*, como conocimiento seguro, frente a *doxa*, conocimiento opinable, y, análogamente, a la búsqueda de *episteme*, epistemología, no se refiere más que a buscar la seguridad en los recursos que nos mantienen, mal que bien, en el período biológicamente 'útil' que dura nuestra existencia y, sobre todo, que propician el advenimiento de la siguiente generación. Y se busca, se sigue buscando, como desde tiempo inmemorial, el elixir de la inmortalidad combinado con la pócima de la eterna juventud. La investigación médica dedica a ello muchos de sus esfuerzos, a combatir la peor enfermedad a la larga, esa enfermedad mortal incurable que es la senectud. ¿Por qué? Porque, desde la perspectiva de la ciencia natural, el programa que llevamos den-

17. Véase mi libro *Razón Biológica: La base evolucionista del pensamiento*, Minerva, Madrid, 1999, pp. 244-245.

tro, el programa que básicamente somos todos nosotros, ese programa que nos instruye para que sobrevivamos a toda costa, especialmente en nuestros descendientes, tiene la instrucción contradictoria de, pasada la madurez, dificultar esa supervivencia hasta llegar a hacerla imposible[18]. O, mejor dicho, una vez que el período reproductivo ha pasado, la selección natural no actúa sobre nuestro organismo para preservarlo de enfermedades y deterioro orgánico, porque una vez que el período reproductivo ha tocado a su fin, somos más que prescindibles, nuestros genes precisan de 'odres nuevos'.

Pero existe otro porqué destacable. Se ha distinguido entre el programa que llevamos dentro (expresión que apunta a la inefabilidad: el yo frente al genoma) y el programa que somos todos nosotros (el yo es parte del genoma). Y éste es el programa que con nuestra muerte se va a pique, a no ser que nos hayamos reproducido, y ahí está el colofón más desagradable de nuestra existencia no inefable. Se reproduce una parte de nuestro genoma sin individualidad manifiesta, sin identidad personal, y esa parte se combina con otra, la del otro sexo, que tampoco tiene una idiosincrasia autoconsciente. Esas partes genómicas son simplemente propensiones hereditarias que si logran completar su desarrollo en su conjunto acaban generando una identidad 'yoica' (de yo)[19] que no es ni la de un progenitor ni la del otro, aunque, claro está, haya multitud de rasgos comunes desperdigados por todo el organismo. Oficialmente, ya se sabe, y en contra del 'Lacan nuestro de cada día', la identidad se viene a adquirir al alcanzar 'el uso de razón', aunque la calidad de persona se considere que aparece bastante antes (para algunos esta circunstancia ocurre, como se sabe, en el mismo momento de la concepción).

La ética como simulacro

¿Entonces, desde la accidentalidad, cómo surge la ética, cómo se sitúa el pensamiento ético, cómo se plasma lo que sería un último reducto para una antropogénesis genuina? Quizá el principio ético más ajustado a su definición sea 'no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a

18. Técnicamente, y brevemente, el acortamiento de los telómeros (extremos cromosómicos) después de cada división celular supone la pérdida de información, es decir, de funciones, de un modo gradual con la edad.

19. Es conveniente cotejar diversas opiniones sobre el escurridizo concepto de *identidad* (véase a este respecto P. du Gay, J. Evans y P. Redman (comps.), *Identity: A reader*, Londres, 2000). El conocido comentarista y divulgador español Jesús Mosterín no acierta en absoluto en su *Naturaleza Humana* (Espasa Calpe, Madrid, 2005) a perfilar con coherencia biológica mínima lo que es la identidad humana, porque el que poseamos un cerebro 'individual' no quiere decir nada específico en este sentido.

ti', como versión libre del imperativo categórico kantiano. Y la primera consecuencia que surge es esa defensa que renacentistas, barrocos e ilustrados hacen del respeto a la propia vida y a las propias posesiones, es decir, a la propiedad privada. Porque lo que se tiene en común no se cuida como lo propio. Un pescador que pesca en aguas de todos no se siente obligado a limitar su pesca, porque no tiene ninguna garantía de que el pescador que venga detrás vaya a respetar lo que él hubiera preservado para salvaguardar el futuro. El problema con las relaciones éticas es que hay quien se aprovecha de los demás a la menor oportunidad, y no necesariamente por falta de ética sino por falta de recursos. Porque si no hay recursos para todos, ¿por qué voy a resignarme a deteriorarme y a morirme antes de tiempo simplemente por no haber llegado antes que otro a un maná no prometido a nadie en particular? ¿Incluso aunque ese otro no haya empleado malas artes para llegar antes, por qué voy a conformarme con lo que es posible que no sea más que mala suerte?

Además, aunque en principio hubiera recursos para todos, los habría, así, *grosso modo*, porque hay recursos necesarios que no se pueden repartir ni con la mejor voluntad. Está la enfermedad en sus múltiples acepciones, el no ser aceptado por los demás como otros que tienen más aptitudes sociales. ¿Cómo se pueden compensar esas desigualdades en cuanto 'a caer mejor o peor'? Aquí incidimos en el mito de la igualdad de oportunidades, porque claramente están los que están mejor dotados por la naturaleza (genéticamente) para realizar las funciones más cotizadas por todos (por la sociedad) y los que no lo están, incluso descontando los prejuicios raciales y sociales de siempre[20].

Inevitablemente, los que tienen, se tienen que defender de los que no tienen pero también de los que tienen. Porque los que tienen quieren tener más (desde la biología del comportamiento, tener más significa acaparar por si vienen tiempos difíciles). Además, tener más invita a asociarse con los que están en la misma circunstancia y a garantizarse así las vidas propias y las de allegados. La ética tiene limitaciones. Observaba David Hume (1711-1776), antes de que hubiera explicaciones más propiamente biológicas, que queremos más a los parientes más cercanos y esa querencia va disminuyendo con la lejanía parental hasta que, realmente, lo que le ocurra a la mayoría de los seres humanos

20. Esta disyuntiva queda bien integrada en el marco que provee, por un lado, Victor J. Seidler en su *The Moral Limits of Modernity: Love, inequality and opresion*, St. Martin's Press, Nueva York, 1991, y, por otra parte, David Baker en su compilación de escritos en *Inequality across Societies: Families, schools and persisting stratification*, Elsevier, Ámsterdam, 2004, y, sobre todo, por Matthew Clayton y Andrew Williams en su, asimismo compilación, *The Ideal of Equality*, Basingstoke, Palgrave, 2000.

casi nos 'importe un bledo'[21]. Otro escocés, que resaltaba también en el mismo Siglo de las Luces las anomalías de la ética, fue Adam Smith (1723-1790) con su concepto de 'mano invisible' (más utilizado por sus comentaristas que por él mismo). Este autor, en su obra clásica de 1776 *Sobre la riqueza de las naciones*, dejaba patente que el egoísmo produce bienestar social, porque cuando los egoístas compiten, para suministrar un producto a sus congéneres, se ocupan de suministrar cada uno el mejor producto para obtener la mayor clientela posible y así el máximo beneficio con respecto a sus competidores. En definitiva, todos ganan. Aunque Adam Smith no se fija especialmente en la posibilidad del engaño, de la falta de 'juego limpio'.

En efecto, el engaño está muy repartido en la naturaleza. El mimetismo en sus diversas manifestaciones no es más que una manera de evitar al depredador o de conseguir con más facilidad a la presa, según sea el caso. El comerciante que no produce lo mejor, sino la mejor apariencia, es el que vendiendo mejor lo peor, más beneficio consigue. Pero la naturaleza 'en su *infinita* sabiduría' también promociona la detección del engaño, y así la selección natural, en una carrera armamentística, va promocionando el veneno (el engaño) y su antídoto (la detección del engaño). Y luego está, especialmente entre los humanos, el autoengaño, el que engaña sin pretenderlo, y éste, claro, es el engaño más eficaz, porque no hay mala fe ('yo hacía eso porque pensaba que era lo mejor para todos').

Pero no todo parecería fraudulento en esa ética contaminada por el egoísmo y el engaño. Adam Smith también observó en otra obra suya anterior, tan memorable como la ya citada aunque mucho menos conocida, *La teoría de los sentimientos morales* de 1759, la circunstancia de que la desgracia ajena a menudo inspira compasión y ésta es un acicate para remediarla. Pero claro, desde lo no inefable, desde la accidentalidad, desde la perspectiva de la selección natural, el altruismo es como un arma secreta que se traduce en el engaño más sublimado. No ya porque mañana pueda ser yo el afectado y entonces exija como contrapartida que se me ayude como yo pueda haber ayudado en su día. Lo interesante es por qué la naturaleza me obliga a hacerlo, por qué me siento mal si no hago 'lo que debo', por qué me siento bien si lo hago. Por qué incluso me siento bien si ayudo a necesitados que ni siquiera voy a conocer jamás, como cuando dono sangre, o cuando adopto simbólicamente a un niño desconocido que vive en un lugar remoto, o

21. Un buen contexto de esta tesitura lo suministra Terry Hoy en su *Toward a Naturalistic Political Theory: Aristotle, Hume, Dewey, evolutionary biology, and deep ecology*, Praeger, Westport, Connecticut, 2000.

cuando simplemente ayudo por ayudar sin que el ayudado sepa nunca cuál fue la mano amiga que, al menos en parte, le sacó momentáneamente y parcialmente de apuro[22].

Simplemente, estoy haciendo publicidad de mi bondad y 'buenos sentimientos' ante los que me rodean, para generar confianza en mí, para hacerme lo más imprescindible posible, para que se cuente conmigo por ser de fiar. En definitiva, estoy engañando, pero sin saberlo, porque las emociones son genuinas, pero el resultado me promociona, me saca adelante con respecto a los demás, y sobre eso es sobre lo que actúa la selección natural. Y esas acciones son el visado para llegar a los codiciados recursos antes que los otros. O sea que el comportamiento ético genuino, cuando realmente existe, beneficia a los demás, pero me beneficia a mí más, sobre todo si, contra toda apariencia, dicho comportamiento es genuino y no pretendido. Y cuando no hay comportamiento ético, como en la mayoría de los casos, es que ese beneficio propio no resulta. El dicho 'eres más tonto que un obrero de derechas' tiene su encuadre perfecto en la situación, no sólo humana, sino, propiamente contextuada, de todos los seres vivos.

Las premuras de Kant[23]

Todos hemos sentido siempre, de un modo más o menos directo, las urgencias que Kant explicita al final de la segunda edición de su obra maestra, *La crítica de la razón pura*, ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer? y ¿qué puedo esperar? Ahora bien, la perspectiva de las respuestas desde la accidentalidad es más bien frustrante, porque como seres vivos lo de 'querer es poder' queda como una pretensión deseable más que otra cosa, aunque no sea más que poder frente a expectativas. Es verdad que según el científico frío y calculador, que no puede permitir que las emociones alteren sus resultados, yo lo puedo saber todo, porque mis estudios me conducen hacia una teoría final desde donde lo podré deducir todo y actuar en consecuencia y no 'casi a ciegas'. Ese científico ortodoxo, y que alardee de ello, por ejemplo uno de los Nobel de Física del año 1979, Steve Weinberg, presupone que es cuestión de tiempo llegar a esa teoría final, y lo razonable es suponer que dicha teoría es un reflejo de la rea-

22. Es aconsejable considerar esta cuestión en el marco amplio del derecho, véase A. Supiot, *Homo juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Seuil, París, 2005.

23. Véase la monografía, ya clásica, de F. Dessauer *Was ist der Mensch?: Die vier Fragen des Immanuel Kant*, Knecht, Fráncfort, 1959, así como la reciente colección de artículos seleccionada por P. R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

lidad tal y como es, o sea que no procede llamarse a engaño. En efecto, sería, estadísticamente, imposible en la práctica que una teoría final donde todo encaja fuera producto de la casualidad más que de la realidad.

Sin embargo, los sociólogos del conocimiento piensan que describimos nuestro medio según la impronta de nuestros intereses más inmediatos como seres vivos, y que lo demás son derivaciones teóricas tácticas para tratar de satisfacer esos intereses en cualquier situación que se pueda presentar. Por nuestra experiencia de ese mundo heterogéneo en el que vivimos, y que así percibimos, comprendemos que nuestro mundo va indefinidamente más allá de lo que conocemos, en el tiempo y en el espacio (o para hablar con la propiedad de los físicos, en el espacio-tiempo, para el caso es lo mismo). Al visualizar el futuro a partir de lo que ya ha ocurrido, nos planteamos problemáticas mucho más allá del futuro inmediato. Pero funcionamos como cualquier organismo, por medio de un *modus ponens,* es decir, «si *a* entonces *b*», situación que si persiste se incorpora, de un modo gradual genéticamente por selección natural, al conocimiento orgánico, conocimiento que llega así a ser innato y se convierte en las expectativas popperianas cuando los seres vivos 'abren los ojos'.

Sí, todos los seres vivos inducimos, y mientras el medio responda salimos adelante. Si no hay posibilidad de cambiar las inducciones en un medio cambiante (por mutación o aprendizaje según los casos), mediante una operación apropiada de *modus tollens* («no *b* y entonces no *a*») el desenlace es algo así como una muerte colectiva que es lo que es la extinción. Pero para el ser vivo, cuanto más compleja es su estructura, más inducciones tiene que cotejar, e incluso estas inducciones pasan a formar parte de otras inducciones más abarcantes, y éstas parten a su vez de otras, de manera que unas inducciones pasan a ser índices de otras, y dichos índices pueden llegar a ser símbolos de otros índices (es decir, inducciones de inducciones de inducciones). Claro, no sólo se necesitan más planteamientos inductivos cuanto más complejo sea el conjunto organismo-medio, sino que, igualmente, como es de pura lógica biológica, cuanto más heterogéneo sea el medio percibido, más inducciones son necesarias para sobrevivir y reproducirse. Esa máxima complejidad por ambas partes es lo que ocurre entre los homínidos. Y, obviamente, para dominar tanta inducción no sólo existe un bagaje instintivo importante sino que, como hemos visto, se genera un nivel autoconsciente apropiado (con su 'verlas venir') para englobar todas las posibilidades inductivas necesarias. Esto es lo que hace el pensamiento, es más, esto es lo que es el pensamiento con sus teorías de la realidad.

De manera que, como ya decía el físico alemán y padre del positivismo moderno Ernst Mach (1838-1916), los seres humanos que poseemos

un bagaje tan agobiante de inducciones, las englobamos en narrativas más o menos míticas, simplemente a modo de recordatorio, y a esas narrativas las llamamos *teorías* (algo parecido, puesto al día, manifiestan los maestros del pospositivismo lógico Willard van Orman Quine [1908-2000] y Donald Davidson [1917-2003])[24]. Por lo tanto, que esas teorías correspondan a la realidad es materia controvertida, porque las teorías están infradeterminadas, es decir, y como de hecho se coteja entre pueblos de culturas análogas, las teorías están infradeterminadas por los hechos (inducciones); lo que supone que multitud de historias se ajusten a las mismas inducciones (tantas historias como culturas análogas, es decir, que éstas se sustenten prácticamente de las mismas inducciones). Supuestamente, la pretensión del ser humano como homínido es tener cuanto menos narrativas mejor. La pretensión ideal, también llamada el sueño de una teoría final en Occidente, es llegar a una metanarrativa de donde emanen todas las inducciones. Si dicha metanarrativa ideal tuviera algo que ver con la realidad tal y como ésta es, y en el caso de que esta consideración tuviera sentido, el problema de la infradeterminación sería mucho más arduo, porque si conseguir una teoría final está suponiendo una tarea hercúlea, conseguir más de una, en un marco científico ortodoxo, sería improbabilísimo.

Por cierto, la idea de Mach queda interesantemente reforzada con la propuesta antropológica de Bronislaw Malinowski (1884-1942) referida a los sistemas míticos (metafísicos) de los trobriandeses, ya que a aquellas facciones que pescan mar adentro se les plantean más problemas de supervivencia (necesitan pues más inducciones) que las que lo hacen a pie de playa y, consecuentemente, tienen mitos más complejos. En efecto, un mundo más complejo precisa de narrativas (teorías, mitos) más elaboradas, simplemente porque, como se viene diciendo, incluyen más inducciones.

Es más, las inducciones las percibimos siempre en un marco teórico (o como se suele decir desde la filosofía de la ciencia, la inducciones están cargadas de teoría), porque todos vivimos en un marco teórico en el sentido de marco narrativo. Como diría Karl Popper, todos los seres vivos tenemos expectativas, nacemos con expectativas, la diferencia es que el homínido puede corregir algunas (o muchas, quién lo sabe) de sus expectativas en vida, mientras que el animal, si se equivoca, muere (aunque también depende del animal y de la índole del equívoco).

Es más, desde la perspectiva biológica, los asertos al respecto de los sociólogos del conocimiento científico (Bourdieu, Barnes, Bloor, Collins,

24. Véase el instructivo *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, de Hans-Johann Glock (Cambridge University Press, 2003).

Woolgar, Mulkay, Latour), secundados en general por consideraciones filosóficas posmodernas ya establecidas (Foucault, Lacan, Deleuze, Barthes, Lyotard, Baudrillard, Derrida, Badiou), derivadas de los llamados, por buenas razones, filósofos de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud), están perfectamente ajustados al 'derecho adaptativo'. El aserto director, por así decirlo, es que los homínidos construimos nuestro mundo desde nuestra cultura. Desde luego, las teorías las construimos[25]. Y en cuanto a los hechos, como éstos, una vez que se establecen mínimamente, vienen englobados en inducciones y éstas, a su vez, se detectan en un marco teórico, pues el ciclo 'hechos iniciales' → teorías → hechos → teorías es como una pescadilla que se muerde la cola, una situación *catch-22*, que dirían los angloamericanos.

Ahora bien, y ahí está el *quid* de la cuestión, esto no quiere decir que cada cual construya el mundo a su antojo con sólo cambiar de teoría perceptiva, como ocurría con ciertos caracteres en la sugerente película de ciencia ficción *Dark City* (1998) de Alex Proyas. ¿Quiere decir esto que existe una base real incontrovertible a partir de la cual se construye todo lo demás? No necesariamente. El que cada ser vivo no pueda construir su mundo a placer no implica que existan obstáculos básicos independientemente de la existencia de los seres vivos. Por decirlo así, deprisa y corriendo, el único referente seguro que tenemos es que en nuestro macromundo, en nuestro mesocosmos (al decir de Gerhard Vollmer[26]) las cosas no pueden ser y no ser a la vez (el principio de contradicción[27]). Como afirmó con contundencia en su día Leibniz (1646-1716), ni siquiera la divinidad se puede sustraer de un tipo de actuación contradictorio (uno se puede contradecir y 'donde dije digo ahora digo Diego', pero esto es otro cantar), como sería hacer un círculo cuadrado. Leibniz entonces insistía en que las 'imperfecciones' de este mundo no eran tales porque de hecho viviríamos para él en el mejor de los mundos posibles[28], donde la relación bienestar/malestar (o si se prefiere placer/dolor) es la máxima posible dadas las circunstancias. Es decir que de toda acción se desprenden consecuencias, y dependiendo de que se elija

25. Aunque muchos piensen (los científicos en general y los filósofos de la ciencia hiperrealistas) que dichas construcciones se van ajustando cada vez más a 'la realidad'.

26. Véase su importante artículo de 1987 «Was evolutionäre Erkenntnistheorie nicht ist», en R. Riedl y F. M. Wuketits, *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie: Bedingungen, Lösungen, Kontroversen*, Parey, Berlín/Hamburgo, pp. 140-155.

27. Aunque sí ocurra, según la mecánica cuántica vigente, en ese estado pre-real de superposición de estados en que el gato de Schrödinger está 'muerto y vivo a la vez' (si bien el fenómeno de la decoherencia haga que dicho evento sea improbabilísimo), hasta el oportuno colapso de la función de ondas donde 'la realidad' se decanta.

28. Como se sabe, esta tesitura la ridiculiza Voltaire (1694-1778) en su *Candide* (1759) con la figura del doctor Pangloss, que se refiriría al mismo Leibniz.

un camino u otro habrá consecuencias deseables e indeseables para el actor, cualquier ser vivo.

En fin, en las narrativas de los homínidos siempre suele haber una especie de proceso creador más o menos evolutivo (por ejemplo, los siete días del Génesis, o el período que iría del Big Bang al origen de los seres vivos), en que primero aparece una realidad a modo de escenario en la que luego se asientan los seres vivos. ¿Pudiera haber otra narrativa en que una serie de seres vivos (fuerzas vivas más bien) aparecieran en un principio y construyeran su mundo entre todos con sus facetas deseables e indeseables y, lo que es más significativo, que supusiera un mundo en cierta medida determinado para habitantes posteriores? Esta pregunta, en apariencia absurda, se concilia perfectamente con la circunstancia antropológica de que siempre percibimos el mundo desde nosotros mismos. De hecho, en una de sus sugerentes apreciaciones, ya hemos dicho que Heidegger dictamina que somos seres-en-el-mundo, o sea que el ser humano no tiene sentido sin su mundo ni el mundo sin su ser humano[29], que es a lo que vamos. Luego, el mismo autor, en otro escrito, introduce una acepción del término 'tierra' como aquello donde estaría nuestro mundo y que no se puede conocer, una especie de *noumenon* global kantiano. En otra acepción del término 'tierra', tomada de su admirado poeta Hölderlin, Heidegger define las cosas como un conglomerado, un encuentro más bien, una incidencia de hombres, dioses, tierra y cielo, porque toda cosa tendría sólo sentido en *nuestro* mundo. Por eso, para Heidegger la narrativa científica o técnica (para él es lo mismo), al insistir en la verdad científica como algo definitivo, elimina sin más su carácter de narrativa mítica. La ciencia, de esta manera, objetiva en una sola dirección al decir de unos, o la 'ciencia no piensa' al decir de Heidegger, porque a pesar de someter todos sus asertos a pruebas experimentales, el dogma central permanece inquebrantable.

Existen cosas que los homínidos no podemos imaginar, no nos podemos representar. Existen concepciones, teorías, que contradicen completamente teorías o concepciones primigenias que no podemos contemplar. Pero lo que sí podemos hacer es dudar de lo que está claro y cuestionar por qué está claro lo que está claro. Al final lo único que tenemos, aparte de la ley de la contradicción[30], y ya a otro nivel, nuestra libertad, es la esencia de la verdad heideggeriana, que es una

29. El posible antropologismo de Heidegger, repudiado por él mismo, queda patente en la magnífica monografía de F. Dastur, *Heidegger et la Question Anthropologique*, Peeters, Lovaina, 2003; también es interesante al respecto R. E. Barbaza, *Heidegger and a new possibility of dwelling*, Lang, Oxford, 2003, así como J. F. Weiner, *Tree Leaf Talk: A Heideggerian anthropology*, Berg, Oxford, 2003.

30. Pero véase nota 27.

con nuestra autoconciencia —otra pescadilla que se muerde la cola—, de modo que no es nada absurdo ni vacuo afirmar, siempre en la línea heideggeriana, como ya se ha indicado, que la verdad de la esencia es la esencia de la verdad.

De nuevo con Heidegger, lo único que merece la pena contemplar es el ser que responde a la pregunta de *¿por qué hay algo antes que nada?*[31]. Ésta es la pregunta clave, la pregunta ontológica por excelencia. Las ciencias, la ciencia en su totalidad, por lo que pregunta es por los seres, por lo que existe palpablemente. Pero, claro, esto nos conduce a narrativas temporales; pero, como también insiste Heidegger, no podemos contemplar otra narrativa que no sea temporal[32]. Estamos total y completamente inmersos en la temporalidad, hasta el punto de que concebir algo eterno, permanente, fuera del espacio-tiempo, es algo que está fuera de lugar. Es verdad que para Aristóteles el mundo era eterno, 'lo que es' es lo que ha sido y lo que será, pero ese mismo aserto lleva implícita la sucesión temporal, no hay escape posible. Por eso en toda narrativa humana hay limitaciones. Pero que las narrativas posibles del homínido estén limitadas por la temporalidad no hace de la narrativa científica, ni de cualquier otra, algo lógicamente necesario. Lo contingente (siempre mítico) 'manda', incluso desde la inefabilidad heideggeriana.

La ventana del ser

En la cuestión del ser, en el llamado tercer fragmento de Parménides, se dice que 'ser es pensar', enunciado de difícil traducción e interpretación. Y ahí está precisamente la clave del dilema. Sólo un ser pensante y autoconsciente puede plantearse la pregunta que para Xavier Zubiri (1898-1983) es la pregunta fundamental de Occidente desde los griegos, la ya expresada, *¿por qué existe algo antes que nada?* Y ese algo precisamente señala al ser, no al ser de los seres, de las cosas que nos rodean, sino a la misma posibilidad de ser. No sabemos lo que es el

31. Aunque en nuestra época, marcada por ese inefable nihilismo posmoderno, Jean Baudrillard se planteará que la pregunta es más bien ¿por qué (no) hay nada antes que algo? En cualquier caso, la pregunta de Heidegger desde el naturalismo físico tiene su propia respuesta (véase, por ejemplo, V. Stenger, *The Comprehensible Cosmos*, Prometheus, 2006).

32. Esto es la idea esencial de su obra capital *Ser y Tiempo*, aunque un Heidegger posterior en buena medida la repudie sin rechazarla por la introducción de su difícil concepto de *Ereignis* (véase, por ejemplo, *On Time and Being*, trad. del alemán de J. Stambaugh, The University of Chicago Press, 2002).

ser. Heidegger en su obra capital, *Ser y Tiempo* (1927), escribe sobre el hombre como el lugar donde se asoma el ser, el *Da-sein* (ahí el ser), y luego sobre su temporalidad. Pero el ser se le escapa, aunque intente atraparlo de alguna manera en la obra de arte, o en el lenguaje (la casa del ser). Porque al decir 'el ser es...' ya no podemos seguir, estamos incluyendo lo a definir en la definición. No obstante, el hombre, aunque sea hombre-en-el-mundo, es 'el pastor del ser', la ventana del ser, el claro del bosque de los seres derivados donde se asoma el ser que es, porque en el claro del bosque, 'el *Lichtung*', es donde entra la luz.

Quizá estas 'percepciones' marcan un origen en el hombre, solo quizá, desde un doble marco inefable-natural. Heidegger nos revela una nueva dimensión que conecta con la experiencia mística sobre la nada en *¿Qué es la metafísica?* Ninguna deidad aparece por ningún lado, porque Dios, de existir, sería un ser más entre los seres, aunque tuviera un lugar de privilegio. El ser sería previo a la divinidad. ¿Es ser, pensar, porque del pensamiento surge toda conciencia del ser? Pero Parménides es todavía muy primigenio. ¿Dónde nos quedamos entonces? ¿Dónde está el lugar ideal, dónde el hombre es hombre? Llegamos a Platón. Heidegger, hacia el principio de los años treinta, da una conferencia 'Sobre la teoría de la verdad en Platón'. En el libro VI de *La República*, según Heidegger, Platón cambia el concepto de verdad más griego, la verdad como desocultamiento y como ocultamiento (algo se desoculta en la verdad y algo se oculta, es algo así como el precio de la verdad), por el concepto de verdad por adecuación (correspondencia) entre lo que se enuncia y la realidad, concepto que gracias a Avicena adquiere curso legal en el medioevo y que es el concepto de verdad de la ciencia ortodoxa o positiva. Con la verdad como adecuación en Platón, el ser se convierte en idea y comienza la historia de la metafísica como la historia de las múltiples caras del ser, por lo que se va olvidando el ser en cuanto ser, o sea, se va cerrando la ventana del ser, se va tecnificando el lenguaje, la esencia de la verdad se va desvirtuando y la supuesta antropolisis se va consumando[33]. Heidegger piensa que no hay que volver atrás, que, dentro de mucho tiempo, si lo peor acontece, habrá otra antropogénesis.

No se sabe. Como ya se afirmó al concluir el capítulo anterior, Darwin y Heidegger se complementan de una extraña manera, misteriosamente se encuentran, forman otra pescadilla de las 'que se muerden la cola'. Desde el 'Darwin actualizado' todo es biología. Desde el 'Hei-

33. Véase la colección de artículos reciente de H. W. Baillie y T. K. Casey (coords.), *Is Human Nature Obsolete?: Genetics bioengineering, and the future of the human condition*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2005; también es especialmente relevante P. Baofu, *The Future of Post-Human Consciousness*, E. Mellen Press, Lewiston, Nueva York, 2004.

degger reinterpretado' lo esencial está en la experiencia preteórica, precientífica, prebiológica. El hombre primero es hombre y todo lo demás es derivado, de manera que cuando se identifica con algo derivado es cuando desconecta con su esencia primigenia y empieza a dejar de ser hombre. Se incluye en la metanarrativa científica como un eslabón más, pero es que así no habrá antropolisis, porque nunca hubo antropogénesis. De otra manera, sí podemos concebir, intuir, una antropogénesis y luego una antropolisis; pero sólo, sólo en el tiempo, por eso, por eso queda la esperanza.

Alexandre Kojève (1902-1968), en su *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), naturaliza la idea central del idealista alemán de un modo muy diferente a Marx con resultados darwinianos claros, aunque su referencia no sea precisamente al olvido del ser. Kojève escribe en esa primera edición de su *Introduction* (algo de lo que, por cierto, se desdice en ediciones posteriores, pero ése es otro tema):

> Si el hombre vuelve a ser un animal, su arte, sus amores y sus actuaciones volverían a ser puramente 'naturales'. Por tanto, deberá ser admitido que después del final de la historia, los hombres construirán sus edificios y obras de arte como las aves construyen sus nidos y las arañas tejen sus telas, interpretarán conciertos musicales al igual que las ranas y las cigarras, jugarán como lo hacen los animales no adultos y se aplicarán en los lances amorosos como las bestias. Pero no se puede decir que esto le 'hace al hombre feliz'. Se debería decir que los animales posthistóricos de la especie *Homo sapiens* (que vivirán entre la abundancia y en una seguridad completa) se verán 'realizados' como resultado de su comportamiento artístico, erótico y juguetón, en la medida en que, por definición, estarán sumidos en ello[34].

Por supuesto, desde el naturalismo, el hombre no podrá volver a ser un animal porque, de entrada, siempre lo ha sido, lo que sí podrá ocurrir es 'evolucionar' a otro tipo de animal, quizá más humano. No estaría mal.

Recapitulación y reflexiones

El origen del hombre se matiza, se decanta en orígenes dentro de orígenes. Desde Occidente se mira a 'los otros' desde arriba (desde las perspectivas multivarias de 'los otros' se hace otro tanto). Incluso dentro del

34. Citado por Giorgio Agamben en su *The Open: Man and animal*, Stanford University Press, 2003, p. 9; traducción propia.

mismo Occidente hay orígenes de primera y de segunda clase. Lo que diferenciaría estos orígenes sería el ejercicio diferencial de la libertad. Pero, conectando con la primera parte, si la libertad se naturaliza, su definición se enturbia. De hecho, la libertad, que estaría en la base de toda actuación ética, se remite a relaciones de altruismo recíproco complejo[35]. Esta característica comportamental no sólo se da entre los humanos sino entre todos los seres vivos (recuérdese que el naturalismo iguala 'por abajo', lo que hace de la ética algo sublime[36]). Así, desde la ciencia natural, la libertad se esfuma, se transforma en un símbolo vacío de metafísica, vacío en fin. Desde esta proyección no hay 'falacia naturalista', lo que debe ser es lo que es y lo que es, valga el juego de palabras, es lo que debe ser. Lo mismo ocurre con el conocimiento (*episteme*), que se traduce esencialmente en la búsqueda de recursos para sobrevivir (de nuevo la uniformización con todos los seres vivos es patente). De ahí que la realidad sea algo que todos los seres vivos comparten, y que equivale a inducciones contrastadas, conscientes en los homínidos, instintivas en los demás seres vivos, en líneas generales. Pero la autoconciencia, la ventana del ser en el lenguaje mitopoético de Heidegger, también se naturaliza (o se metanaturaliza si se prefiere), quedando como atavismo la experiencia original, lo preteórico, lo ontológico propiamente dicho, de lo que deriva todo lo demás, lo óntico. Lo óntico se perfila en la realidad inmediata que no es más que un lugar-tiempo, un lugar-tiempo que sobrevive con nosotros, con cualquier ser vivo, en una relación de dependencia existencial biunívoca. El origen y el final se entrelazan, conectan, como la pescadilla que se muerde la cola, pero no a la manera del círculo hermenéutico que redime, sino del círculo vicioso que hace de lo que subyace algo efímero.

35. Aunque nunca conviene perder de vista una visión antropológica del asunto como pueda ser, por ejemplo, la de N. Kenrick, *Anthropology and Ethics: Anthropology's contribution to the quest for moral understanding*, tesis para el *Master of Philosophy*, Universidad de Oxford, 2003.

36. Véase el texto, me atrevo a decir ineludible, de P. Singer, *Rethinking Life and Death: The collapse of our traditional ethics*, Oxford University Press, 1995.

Capítulo III

LA BÚSQUEDA PATOLÓGICA DE LA VERDAD

The secret of life is to appreciate the pleasure of being terribly, terribly deceived.

(O. W.)

Lo normal y lo patológico

La diferencia entre lo sano y lo patológico, según el pensamiento parcialmente naturalista de Georges Canguilhem (1904-1995), es, simple y llanamente, que lo sano tiene un margen de supervivencia mayor que lo patológico[1]. Si, por ejemplo, mi función renal tiene cierta patología, mi margen de supervivencia queda relativamente limitado, y lo mismo se podría aplicar a cualquier función orgánica, incluida cualquier alteración de tipo psicológico. Aunque hay patologías relativamente suaves que, a modo de vacunas, salvaguardan de situaciones graves como puede que sea el caso en lo que se va a dirimir a continuación.

Buscar algo de un modo patológico es, o bien buscarlo mal, porque el mecanismo de búsqueda esté alterado sintomáticamente, o bien, en concreto, buscar algo de un modo obsesivo que sólo conduce a dar pie a esa obsesión, lo que en sí es una patología clasificable como neurosis obsesiva, o bien ambos factores.

Definir la verdad es fácil y es difícil. Ya lo hemos visto. Por ejemplo, es verdad que yo estoy leyendo ahora, a no ser que lo esté soñando

1. Véase su obra *Le normal et le pathologique*, PUF, París, ³1975, así como *La Vie Humaine: Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, de Guillaume Le Blanc, PUF, París, 2002, que esclarece las ideas de un autor interesante pero difícil de entender (su deambular entre lo natural y lo inefable le complica la vida al lector).

o que esté sufriendo algún tipo de alucinación, pero lo mismo puedo afirmar de cualquier experiencia que tenga. De hecho, es casi de conocimiento público que Descartes en el siglo XVII dio entrada abiertamente a esta consideración y concluyó que lo único que era seguro era que existía. Ciertamente, también Descartes se demostró que Dios existía así como toda otra serie de verdades basándose en que si Dios existía, como éste tenía que ser bueno, bondad infinita en fin, no le podría engañar. Hoy prescindimos del argumento de Descartes sobre la existencia de Dios (el famoso argumento ontológico de Anselmo, primer arzobispo de Canterbury), y de hecho de cualquier argumento al respecto. Kant sugirió, aproximadamente siglo y medio después de la intervención de Descartes, que si no había evidencia en contra de la existencia de Dios tampoco la había a favor por mucho que desde la razón práctica dicha existencia fuera contemplable.

De hecho, tanto la actividad de Descartes, como la de Kant, como la de cualquier otro filósofo, es la búsqueda de certezas (incluso de la certeza de que no haya certezas), y aquí entra la patología (para bien o para mal). Porque la búsqueda en cuestión se conduce de un modo obsesivo y a menudo con garantías un tanto resbaladizas, como la mencionada sobre la existencia de un Dios bueno que responda sobre lo que descubrimos o que, directamente, en un sueño o en una iluminación transfiguradora nos rebele verdades de otro modo inalcanzables. Pero es que hay un problema de fondo y es que no se puede convencer al escéptico. Y el argumento de que es la postura del escéptico la que no es de recibo, porque no tiene voluntad de creer, tampoco vale, porque sin ser escéptico se puede estar en desacuerdo, es más, siempre hay (afortunadamente) alguien que discrepa y que tiene una creencia alternativa de lo que pueda ser de recibo epistémico.

Pero vayamos a la evidencia sobre la patología al respecto para ver si hay causa probable. La evidencia siempre la suministra la historia, dentro de lo que cabe. Pero la historia es en buena medida interpretación, y la interpretación nunca conduce a un resultado único. Ya se sabe, la historia escrita por los vencedores es distinta de la escrita por los vencidos, y aunque hay algo que es el rigor a la hora de recoger los datos, el rigor a la hora de interpretarlos tiene una vulnerabilidad epistémica mucho mayor. Por eso consideraremos la historia de la ciencia, la historia de los hechos que, al decir de muchos, hablan por sí solos, por lo que la interpretación estaría mucho más restringida. ¿Es esto así? De ningún modo.

Adoptando una postura minimalista, el hombre tendría en común con los demás seres vivos un afán por sobrevivir, sobre todo, mal que le pese, en sus descendientes, como ya se ha dicho una y otra vez. Pero esta supervivencia no sólo depende de una serie de recursos, sino que

además está limitada en el tiempo. El hombre es posiblemente el único ser vivo enteramente consciente de esas dos limitaciones a su supervivencia, una relativa y la otra absoluta.

Por lo tanto, a fin de instrumentar ese afán por la supervivencia, personal y delegada 'en los suyos', el hombre aplica su pensamiento, única y exclusivamente, a resolver los problemas que se le plantean en su devenir existencial. Lo puede además hacer de una manera que en una gama operativa amplia puede ir de lo casual a lo obsesivo. La resolución de dichos problemas, según sea la premura de los mismos, se dividiría en aquellas dificultades que exigen una respuesta a corto plazo y las otras. A corto plazo, hay que actuar ya, por lo que proceden soluciones que serían meramente instrumentales, técnicas. A medio y largo plazo, lo que se requiere es comprender la condición humana (problemas especialmente filosóficos), así como la dilucidación lo más detallada posible del mundo en que vivimos, incluyendo en ese mundo al ser humano mismo en sus aspectos, digamos, menos existenciales (problemas científicos).

Naturalmente, a lo largo de la historia, aunque la separación entre lo meramente técnico y lo científico-filosófico ha estado más o menos clara, no ha sido éste el caso entre la filosofía y la ciencia. Hoy día es casi un tópico manifestar que la comprensión de lo que es el mundo es tarea de la ciencia, y que es el análisis del lenguaje humano en sus infinitas matizaciones lo que es tarea de la filosofía (en un sentido lato, porque la lingüística, semántica, semiótica, y 'ciencias' afines, pueden hacer perfectamente 'las veces').

Sin embargo, argüiblemente, la potencialidad de la ciencia nunca ha estado más en entredicho que en la época actual, no sólo a pesar del éxito de la tecnología sino que, paradójicamente, a causa de su éxito. Es más, la idea, para muchos totalmente críptica, del filósofo alemán Hegel (1770-1831) sobre que 'la comprensión del mundo no es más que el acto de la mente (colectiva) comprendiendo su propio desarrollo' encierra la clave de la madurez del ser humano en esa asimilación intelectiva de su medio en un sentido amplio. Clave que estaría en que, desde su propia biología, el hombre sólo tendría problemas biológicos de soluciones técnicas más o menos complicadas, y que los otros problemas, los científicos y los filosóficos, en sí sólo serían problemas residuales (excrementos intelectuales), por ser estos desechos relativamente ajenos a su propia biología (en fin, problemas artificiales que se crearía el hombre para satisfacer esa neurosis obsesiva por descubrir la verdad en todo lo que sea posible[2]).

2. Una obra fundamental en esta área es la del posiblemente más importante naturalista del siglo XX, Theodosius Dobzhansky (1900-1975), *The Biology of Ultimate Concern*, publicada originalmente en 1967 por The New American Library.

Esta búsqueda de soluciones de lo que siempre ha sido problemático en cualquier sentido exige una revisión constante y radical de las concepciones humanas. Esta revisión atañe no solamente a lo que se refiere a la comprensión del mundo, algo que ya no sería ajeno a nuestra biología. La revisión asimismo incumbe a lo relacionado con los códigos de conducta del ser humano que, análogamente, se engranarían en esa misma biología y, de acuerdo con el pensamiento de Darwin, nos hermanaría con los demás seres vivos hasta convertirnos, no en el ser vivo por excelencia, sino en un ser vivo más.

Para decepción de muchos, la ciencia (y por ende su filosofía) en la cultura actual pretende resolver no sólo los problemas de siempre (imbuidos de premodernidad), sino fundamentalmente los problemas de un tiempo a esta parte (henchidos de modernidad tardía) que se suelen interpretar, muy equivocadamente, como los problemas de siempre. Dicha postura, de suyo amplia, reflejo social de la ciencia actual, es la que se expone críticamente a continuación. Y esto es así porque, aunque a muchos se les pueda antojar que éste sea un pensamiento singularmente estrambótico —por su fundamentación en una búsqueda obsesiva que raya en la desesperación epistémica[3]—, no debe por eso suponer una denostación del intelecto sino, muy al contrario, una posibilidad de que éste renazca en sus cenizas premodernas; lo que, eso sí, para bien o para mal, conduce a un derrotero irreversible a nuestra globalidad intelectiva. Porque curar esa patología por un proceso de psicoanálisis histórico, ¿en qué situación nos dejaría? ¿Se puede buscar la verdad sin obsesionarse por ella? Es más, ¿puede haber una obsesión sana no patológica? ¿Saldríamos así de un callejón sin salida para meternos en otro? Las preguntas brujulean.

La ciencia como 'comodín'

¿Qué es la ciencia? ¿Qué es la cultura[4]? En cierto modo, los términos hablan por sí solos. Pero lo que dicen estos términos se entiende de distinta manera según sea el interlocutor. Culturas, se suele pensar que

3. Desesperación a menudo hábilmente encubierta por los profesionales de turno, como es el caso claro de la autobiografía de Karl Popper, *Búsqueda sin Término*, trad. de C. García Trevijano, Tecnos, Madrid, 1977; una excepción muy interesante en este sentido es la asimismo autobiografía del igualmente filósofo de la ciencia Paul Feyerabend, *Matando el Tiempo*, trad. de F. Chueca, Debate, Madrid, 1995.

4. Se puede consultar la antología, clásica ya, de J. S. Kahn, *El Concepto de Cultura: textos fundamentales*, trad. de J. R. Llobera y otros, Anagrama, Barcelona, 1975; véase asimismo el libro más reciente de F. Inglis, *Culture*, Polity Press, Cambridge, 2004, que, aunque escrito de un modo un tanto atropellado, es una mina de información al respecto.

hay muchas. No solamente tantas como 'pueblos'. También se habla de distintas culturas dentro de un mismo ámbito, sea éste amplio, como la cultura occidental, o mucho más restringido, como distintas culturas dentro de, digámoslo así, una institución cualquiera, sea ésta una entidad pública o privada. En este último sentido coloquial, cultura sería un término sinónimo de 'filosofía' o de 'política', es decir, un término referido a una intencionalidad en cuanto a una determinada comunidad de intereses. Pero en la acepción culta de cultura, parece, como ya se ha visto en el capítulo anterior, que existe una especie de consenso, entre los europeos, y sus descendientes en otras partes del orbe, en lo que se refiere a la primacía de la denominada cultura occidental así como a su división en subculturas. Éstas se pueden identificar con distintas colectividades nacionales (la subcultura portuguesa, la galesa, la finesa, la catalana). O también, dichas subculturas se pueden definir en distintas tradiciones en lo que concierne, por ejemplo, a su raíz teológica más reciente (la tradición protestante o la católica). O bien la identificación se puede remitir a subculturas de origen menos reciente (como pueda ser la tradición epicúrea que en el Renacimiento y Barroco da lugar a la tradición mecanicista, o la tradición aristotélica que da lugar, a partir del siglo XIII, a la tradición tomista, o la platónico-pitagórica de la que emergería la llamada ciencia moderna en una primera fase —con Copérnico o Galileo—, o la tradición hermética tan importante en la historia de la química y, sobre todo, de la biología moderna).

O sea que la ciencia sería una derivación cultural que, claro está, tendría precedentes culturales precientíficos si asumimos, como generalmente es el caso, que la ciencia moderna, o ciencia propiamente dicha, se inicia en el Renacimiento. Incluso se le puede poner una fecha oficial a su comienzo: 1543, que es cuando Nicolás Copérnico (1473-1543) pone 'cabeza abajo' al sistema solar, por expresarlo así, en su obra *Sobre las revoluciones de las esferas celestes*, o fecha en que Andrea Vesalio (1514-1564) se empeña en llevar a cabo el estudio del cuerpo humano de una manera directa y pública, y distinguirlo así de una vez por todas del cuerpo del mono antropoide, mediante la metodología e intención que deja patentes en su obra maestra *Sobre la estructura del cuerpo humano*. La opinión mayoritaria, un tanto acrítica por cierto (parte importante de la patología que se contempla es la creencia ilusa de que si no se ha llegado se está en el buen camino hacia la verdad), sobre el origen de la ciencia es que mediante estas obras representativas, el entendimiento humano va ya camino de percibir la realidad verdadera prácticamente en su plenitud, sin preconcepciones desfigurantes más o menos idealistas/metafísicas.

Otra opinión más cuidada, pero en la misma línea de 'un antes y un después', estipula que la historia de la ciencia es la historia de la descon-

taminación más o menos gradual del pensamiento. Descontaminación que se habría iniciado con los presocráticos, se habría interrumpido con la llegada del cristianismo y se habría reiniciado en el Renacimiento. Los agentes contaminantes serían esas preconcepciones (supersticiones en fin) que nos ocultarían la realidad, con el dudoso beneficio de poder moldear un sucedáneo de la misma a nuestro antojo, de un modo no del todo consciente, según las propensiones de lo que desearíamos que fuera y no es. Otra idea, en la misma línea, es que en el Renacimiento se habría retomado un período de crítica que, a manera de conjeturas y refutaciones, nos habría conducido a la ciencia de nuestros días, acercándonos cada vez más a la Verdad. Dicho período que, de igual manera al proceso de descontaminación ideológico mencionado, se iniciara con los presocráticos y se interrumpiera durante el medioevo cristiano.

La verdad y sus 'detractores'

Claro está que también se piensa, por espíritus no necesariamente adversos al quehacer científico, que la ciencia sería un tipo de contaminación distinta, quizá todavía más virulenta, relativa a lo que antes existía en lugar de la ciencia. Es decir, si el humanismo está teñido de preconcepciones más o menos consensuadas, lo mismo ocurriría con la ciencia (si hay supersticiones que proceden de una actitud inefable, por qué no han de proceder asimismo de una actitud naturalista como, por ejemplo, insistiría tanto Husserl al respecto). Desde esta perspectiva, la ciencia natural no puede pretender un acceso privilegiado al conocimiento, ya sea merced al método experimental y a la cuantificación matemática, ya sea gracias a una especulación teórica donde la intuición sería más instrumental que esencial. Así, desde una perspectiva muy general, es como si hubiera un conflicto latente en lo que se viene conociendo, desde los últimos 50 años, como la tesitura de las dos culturas, pero que tendría sus raíces en el comienzo de la historia misma.

Por un lado estaría, en efecto, la cultura humanista que se puede centrar en las denominadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Esta proyección hace del hombre un ser especialmente esencial (bien porque participe de la divinidad de un supuesto Creador quizá benevolente, bien porque él mismo se piense como un ser esencialmente diferente del resto de las criaturas, a causa de su discernimiento racional y, sobre todo, de la existencia de intenciones en sus actos). Y por otro lado estaría la cultura científica restringida a las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). En esta contextualización, el hombre sería un organismo más a pesar de sus supuestos atributos racionales. De

modo que, desde el puro humanismo, considerar al hombre como un ser vivo más, equiparable a cualquier otro, equivaldría a una contaminación cientificista, que no es más que la convicción de que el hombre sería perfectamente explicable por la ciencia. Desde la plataforma de la ciencia pura y dura, empero, no habría esencias que valgan. La conclusión es que para la ciencia más radical, el humanismo entrañaría, por su parte, una contaminación teológico-metafísica clara o encubierta[5].

Entonces, ¿quién contamina ideológicamente a quién? O bien, ¿existe alguien que no contamine al respecto según sus propensiones particulares? De otro modo todavía, ¿es toda manera de pensar una forma de contaminación cognitiva? O desde la otra vertiente indicada, ¿es toda crítica simplemente una agresión retórica sin más trascendencia cognitiva? Todo el mundo puede esgrimir la tesis de que la realidad tiene unas características determinadas, y afirmar, que la manera de depurar el pensamiento es resolver las contradicciones que surgen dentro de una misma concepción de la realidad, de tal suerte que tengamos una realidad coherente en sus partes, como debe ser. Aunque, claro, coherencia no implica verdad. Pero, entonces, ¿cuántas realidades coherentes hay? Realidad, como madre, no debería haber más que una (universos paralelos aparte). La coherencia, sin embargo, se puede alcanzar de muchas maneras. Una salida engañosamente airosa a esa tesitura es la escéptica, es decir, cada uno considera su Universo como si fuera de una determinada manera. Se renuncia deliberadamente a la *episteme* (conocimiento verdadero) y se adopta alguna *doxa* que otra (opiniones circunstanciales). Pero, claro, esa pseudosolución epistémica conduce a un 'todo vale' muy insatisfactorio para los que no se conforman con supuestas apariencias, al menos permanentemente. Porque la actitud escéptica equivaldría a una resignación cognitiva en el mejor de los casos y, en el peor, supondría una claudicación cognitiva sin paliativos. ¿Se puede salir de esa especie de círculo vicioso[6]? El relativismo epistémico nunca acecha, siempre se impone.

5. En este contexto es interesante la tesitura que se plantea J. Lett, *Science, Reason and Anthropology: the principles of rational inquiry*, Rowman & Littlefield, Oxford, 1997, así como R. D. Owen, *The Ambiguity of the modern: Nietzsche, Weber, Foucault and the fate of the subject in modernity*, Universidad de Durham, 1989.

6. La naturaleza paradójica de esta situación se ve bien resaltada, aunque sea un tanto oblicuamente, en R. Boyne, *Foucault and Derrida: the other side of reason*, Unwin Hyman, Londres, 1990. De hecho, según criterios neurológicos recientes, la retórica, coherente o no, sería la expresión emocional hecha discurso (véase *The Secret History of Emotion: From Aristotle's Rhetoric to modern brain science*, de Daniel M. Gross, profesor asociado de retórica en la Universidad de Iowa (The University of Chicago Press, 2006).

La legitimidad del éxito tecnológico

El argumento de entrada más utilizado, desde la ciencia, para defender la percepción de la realidad en sí (al menos, supuestamente, de un modo aproximado), y no la detección de una mera apariencia, se refiere al éxito tecnológico. Es decir, ¿por qué la ciencia sería el marco cultural más ajustado a lo que llamamos realidad?, ¿a lo que llamamos verdad? Simplemente, porque tiene éxito. Porque por la ciencia se ha transformado la manera de vivir del hombre en el sentido de que, potencialmente, se combaten mejor las enfermedades, el hambre, las inclemencias extremas del tiempo y, en general, se domina en buena medida, relativamente al pasado no científico (supuestamente controlado por el humanismo intuicionista), la imprevisibilidad sempiterna del entorno vital humano. La ciencia aumentaría así la calidad de vida de los seres humanos que disfrutamos de sus efectos. Mientras que, prosigue el argumento, los integrantes de las culturas que se mantienen al margen de la ciencia occidental viven en un estado de necesidad y contingencia inmensamente mayor. En síntesis, la manipulación de la realidad auténtica conduciría al éxito en la solución de los problemas cotidianos a corto, medio y largo plazo. Mientras que la instrumentación de una realidad ficticia significaría estancamiento y precariedad tanto en el sentido de la satisfacción de necesidades personales como sociales.

Claramente, nadie niega, así de sopetón, el éxito tecnológico de las sociedades occidentales y occidentalizadas. Aunque no muchos matizan la naturaleza de ese éxito. Porque ¿cuál es el precio que se ha pagado por tanto éxito tecnológico? El precio ha sido, por un lado, la contaminación (real y no metafórica) hasta cierto punto irreversible del planeta que habitamos (contaminación del agua, del suelo, del aire, de los alimentos, etc.). Y, por otro lado, se ha llegado a la utilización de múltiples recursos naturales más allá de su posible recuperación, por lo que se necesita más y más tecnología en una carrera donde de alguna manera, y como diría la Alicia de Lewis Carrol, llega un momento en que cuanto más se corre, más se sigue en el mismo sitio (o, más apropiadamente, más se hipoteca el futuro).

Esta última circunstancia no significa, por supuesto, que quien no tiene tecnología occidental, o cuando ésta no existía, relativamente, no se contamina/ba o no se expolia/ba el planeta[7]. Lo que ocurre es que no se hace/hacía con la intensidad que exige esa tecnología mucho más refinada que, de momento, se 'disfruta' en el Occidente de referencia

7. Véase, por ejemplo, S. Krech III, *The Ecological Indian: Myth and History*, Norton, Londres, 1999.

y 'oasis' occidentalizados de por aquí y por allá. Asimismo, el éxito tecnológico no ha mitigado significativamente la infelicidad existencial humana, sino que más bien ha ocurrido al revés, y en ese camino emprendido hacia el mundo feliz huxleyano las perspectivas no son precisamente halagüeñas[8].

Por añadidura, el argumento del éxito también tiene su contrargumento epistémico, por expresarlo así. Porque ¿hasta qué punto éxito tecnológico supone éxito científico, o sea, éxito epistémico?[9] Sin ir más lejos, hace unos 400 años uno de los apóstoles de la ciencia moderna, Francis Bacon (1561-1626) lamentaba, en la Inglaterra de la época, que los éxitos tecnológicos más importantes de los que se servía Occidente (la pólvora, el papel y la brújula), desde hacía más o menos tiempo, le eran ajenos a nuestra cultura porque provenían de Oriente. Curiosamente, Bacon no pensaba que, por esos descubrimientos, la ciencia oriental estuviera mucho más cerca de la Verdad (de la Realidad) que la ciencia occidental, sino que, sencillamente, para él la base aristotélica del conocimiento de Occidente estaba corrompida en su raíz a causa de la adopción de determinados prejuicios derivados tanto de una educación defectuosa como de una tendencia patológica al diletantismo (otra forma de búsqueda patológica de la verdad). Prejuicios que Bacon identificaba con los consabidos ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro. Por lo tanto, para Bacon, la clave era depurar la cultura aristotélica vigente (tomismo) de sus prejuicios originales, lo que propiciaría la generación de inventos como los reseñados, provenientes de Oriente, además de otros muchos, lo que a su vez mejoraría la calidad de vida del hombre de un modo jamás soñado. La solución para Bacon estaba en aplicar la falsamente supuesta inducción aristotélica (recogida de hechos) sin preconcepciones teóricas indeseables (mala educación y tendencia al diletantismo). De ese modo, los hechos hablarían por sí solos, como se suele decir, y nadie se podría llamar a engaño. Incluso también había un atajo para esa recogida de hechos y éste era la aplicación del método experimental de una manera consciente. Con el experimento se le interroga a la naturaleza directamente. No tiene que andarse uno con rodeos.

El padre del mecanicismo moderno, el francés y epicúreo cristianizado René Descartes, epistémicamente tan influyente como Bacon,

8. Una meditación apropiada sobre esta disyuntiva es la que se lleva a cabo en R. Bhaskar, *From Science to Emancipation: Alienation and Enlightenment*, Sage Publications, Thousand Oaks, California, 2002.

9. Sobre esta incidencia se puede consultar con provecho la obra de A. Rivadulla, *Éxito, Razón y Cambio en Física: Un enfoque instrumental en teoría de la ciencia*, Trotta, Madrid, 2004.

incita a adoptar un proyecto parecido al de éste. Para el pensador galo, las pretensiones del político y pensador inglés, se instrumentaban mejor que leyendo el libro de la naturaleza sin, para entendernos, prejuzgar nada, practicando la introspección, es decir, leyendo el libro del interior del ser humano sin asimismo prejuzgar la verdad de nada, menos la de ciertas ideas claras y distintas, como la propia existencia y la de Dios, de lo que ya se ha glosado al principio de este capítulo[10].

El incomparable Isaac Newton se enfrenta de lleno al problema de la *episteme*. De acuerdo con Bacon, Newton quiere fijarse sólo en los hechos, pero hechos que incluyen constataciones herméticas como es la atracción a distancia entre los cuerpos celestes y, en general, entre todos los cuerpos. Pero ese tipo de elucubraciones traicionan el credo mecanicista. Newton resuelve manifestando que él no hace hipótesis (*hypotheses non fingo*) y se remite a la concepción galileana de que la realidad está escrita en el lenguaje de las matemáticas, al menos como aproximación general. Así, a pesar de todo, la verdad para Newton está escondida en las formulaciones matemáticas, que ésa aflore en algún momento es otra cuestión. Newton, el último de los brujos (por sus investigaciones alquímico-milenaristas), se debate entre el hermetismo y el mecanicismo. Pero la *episteme*, hermética o manifiesta, sigue brillando por su ausencia.

La revolución burguesa y la inducción

La idea directriz de Bacon surtió efecto en su época y lugar, y se puso de moda el lema de algo así como 'yo no hago hipótesis, sino que me remito a los hechos', que Newton, como máximo exponente de la ciencia moderna, convirtiera en el eslogan por excelencia de su actividad científica. Pero sucedió que la pretensión tecnicista de Bacon, secundada en gran medida por Descartes, no dio de sí. Los llamados científicos de la época querían saber, por ejemplo, cómo se mantenía el sistema solar en equilibrio dinámico, o qué había más allá del Sol y los planetas, o si la velocidad de la luz era infinita o no, o si la gravedad era una fuerza oculta filosóficamente aceptable dentro de los cánones mecanicistas vigentes, o si la sangre circulaba o desaparecía en efluvios imponderables una vez cumplida su función, o si existía una fuerza vital o todo era en cierto modo inerte excepto una *res cogitans* que los cartesianos locali-

10. Un interesante escrito que 'atempera', en la modernidad posilustrada, la obra de Bacon y Descartes es el de L. Lampert, *Nietzsche and Modern Times: A study of Bacon, Descartes and Nietzsche*, Yale University Press, New Haven, 1993.

zaban en la epífisis humana, etc. Cuestiones todas que se volvían cada vez más teóricas, si cabe, con las consideraciones metafísicas de un Locke, un Hume o un Berkeley, y posteriormente de un Kant, entre otros muchos pensadores, incluyéndose todos aquéllos adscritos a la Enciclopedia francesa de un modo más o menos formal. Alternativamente, los dos grandes problemas técnicos del momento estaban en manos de individuos que actuaban más bien al margen de las preocupaciones epistémicas de sus congéneres 'científicos' y filósofos propiamente dichos (ambos filósofos naturales). Se está haciendo referencia a la problemática representada por la medida de la 'longitud' de los meridianos, clave para una navegación eficaz, así como el desarrollo necesario de una tecnología para desaguar las minas de carbón, operación fundamental para la explotación de las mismas (dado que la madera comenzaba a escasear como combustible 'de siempre').

El éxito tecnológico se confirma en Occidente con la Revolución industrial, coincidente en el tiempo con la Revolución francesa. En general, los promotores de la Revolución industrial eran lo que hoy se llamarían empresarios pragmáticos, entre los que se encontraban no pocos médicos, que, sin despreciar el conocimiento científico e incluso cultivándolo, sin obsesiones epistémicas aparentes, querían resolver problemas prácticos que tenían una demanda social clara y que, por tanto, facilitaban el enriquecimiento de esos promotores. Lo que en la Edad Media eran individuos anónimos pertenecientes a gremios artesanales, en los siglos XVI, XVII y XVIII se van convirtiendo en emprendedores, industriales ya más que artesanales, con nombres y apellidos, cada vez más independientes del poder vigente, y que, asociándose en mayor o menor escala, logran grandes fortunas y sustituyen en una medida importante a las clases dirigentes tradicionales (aunque hubiera mucho matrimonio de emprendedor rico con noble venido a menos, o sea, 'del *din* con el *don*'). Este proceso general ocurre por las buenas, como en Inglaterra, o por las malas, como en Francia donde el llamado antiguo régimen u orden establecido se viene abajo merced a la Revolución francesa, y surge un clima enormemente favorable al desarrollo de la tecnología, propiciado primero por los revolucionarios y consolidado luego por el entorno de Napoleón I[11].

11. Una contextualización apropiada de este proceso es la que plantea M. C. Jacob, *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*, Oxford University Press, 1997; también es interesante, en el sentido indicado, L. Pyenson y S. Sheets-Pyenson, *Servants of Nature: A history of scientific institutions, enterprises and sensibilities*, Harper Collins, Londres, 1999.

El pragmatismo tardío

Pero entonces, desde la tecnología surge una reconversión, valga la expresión, de la praxis técnica a una praxis científica, que desembocaría en lo que en la segunda parte del siglo XX se ha venido a conocer como tecno-ciencia. Lo que sucede, en perspectiva histórica, es que como causa de una reacción al enciclopedismo galo, con su énfasis en lo que podríamos denominar razón científica, se genera en Occidente el movimiento romántico que agudiza la problemática de las dos culturas. Recuérdese la entronación de la diosa razón en uno de los momentos culminantes de la Revolución francesa, aunque la ejecución del revolucionario de la química, que no de la política, Antoine-Laurent de Lavoisier (1743-1794) —porque la revolución no necesitaba de 'científicos'— fuera un contrapunto más que notable (perfectamente explicable, por otra parte, dado que Lavoisier consolidó su fortuna como recaudador de impuestos, y no precisamente extraídos, en modo alguno, del clero y la nobleza, sino de la plebe agraria que fue lo que le llevó, en última instancia, al patíbulo). La revolución, empero, sí necesitaba de técnicos o ingenieros. Los 'científicos' seguían considerándose como hacendados diletantes (enfermos de 'fiebres epistémicas' donde los haya, por no hablar ya de los filósofos). De manera que, por un lado, el romanticismo subraya lo que es intuición en el hombre y, por otro, la ciencia pierde incluso parte de su razón de existir —la parte más metafísica— la parte donde radica su pretensión de descubrir la Verdad. La ciencia inicia una andadura instrumentalista que culminará en la implantación de esa tecno-ciencia en la que nuestra cultura actual está marcadamente sustentada aunque no precisamente para bien, dicho así a las claras[12].

En efecto, aunque en primera instancia, influido por el romanticismo de la época, pero mucho más por el afán de afianzar lo que realmente pueda ser una actividad razonable, sin preconcepciones manifiestas o no, aparece el positivismo (no es casualidad que la aparición del positivismo en Francia coincida con el asentamiento del realismo en literatura). Su principal protagonista es el ingeniero/médico *manqué* galo, proveniente de la *École Polytechnique*, Auguste Comte (1798-1857) que piensa que, no sólo está desfasado el pensamiento teológico como fuente de conocimiento real, sino que también lo está el pensamiento 'científico' tradicional por su flaqueza metafísica identificada en la pre-

12. Véase el, en cierto modo, revelador *Confronting Disaster: An existential approach to technoscience*, de Raphael Sassower (Lexington Books, Oxford, 2004), por no hablar del conocido pensamiento heiddegeriano al respecto como bien se patentiza en G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Friburgo, 1986.

tensión de descubrir el porqué de las cosas. Dicha pretensión metafísica no sería más que un teologismo atenuado. Las cosas sucederían 'porque sí', buscar su razón de ser reflejaría un estado mental patológico. Lo único que tiene sentido es saber cómo funcionan esas cosas. Esta explicación llega a su extremo menos metafísico y más tecnicista, se podría decir, en el pensamiento del físico, pero sobre todo filósofo alemán, ya citado, Ernst Mach, secundado por los pragmatistas americanos, especialmente por el médico y, en parte, padre fundador de la psicología moderna, William James (1842-1910).

Las máscaras de la supervivencia

Para Mach, así como para James, influidos ambos por el pensamiento del naturalista inglés, y padre de la biología de nuestro tiempo, Charles Darwin, toda teoría científica no es más que una fórmula de supervivencia. ¿Qué es lo que le interesa a todo organismo, incluido el organismo humano? Sobrevivir (en el sentido de potenciar su reproducción y la de los 'suyos'). Y para esta tarea tiene que reconocer lo que son los hechos pertinentes y las relaciones entre los mismos. De esta manera, y, trivialmente, por observación inductiva, se sabe, por ejemplo, que un hecho *A* lleva a un hecho *B* y éste seguramente a un hecho C, y así sucesivamente. ¿Cómo se engranan esas relaciones entre hechos? Por medio de teorías, dice Mach. De manera que las teorías serían como reglas mnemotécnicas para vaticinar lo que puede suceder y recordarlo a partir de lo que está sucediendo. Lo demás, es decir, querer saber cómo es la Realidad, descubrir la Verdad de las cosas, sería querer saber más de la cuenta, más de lo que se puede conocer, es decir, sería engañarse estúpidamente, y construirse un mundo artificial donde la seguridad es efímera. Sería como enterrar la cabeza en el suelo, como tradicionalmente se cree que hace el avestruz ante un peligro insalvable. La patología 'de siempre', vamos.

¿Son escépticos Comte, Mach o James? No exactamente. Son simplemente instrumentalistas. La ciencia sería para ellos la mejor herramienta (instrumento) de supervivencia para el hombre. Mientras que querer conocer la Verdad, o la Realidad, sería peor que perder el tiempo. Sería como ir a la caza de fantasmas, de fuegos fatuos, padecer la patología epistémica en cuestión con toda su virulencia.

Ciertamente, el ambiente de la física del siglo XIX tiende cada vez más a la matematización de las ideas que utiliza el hombre para sobrevivir. No a la matematización en el sentido que preconizaba Galileo (1564-1642), de que la base del conocimiento está en las relaciones casi

místicas entre los números, como en efecto pensaba el famoso pisano y de un modo más extremo Kepler (1571-1630) y, en buena medida, también Newton. Sino que el énfasis está en la matematización acometida con fines meramente descriptivos, por ejemplo, por James Clerk Maxwell (1831-1879), quien con sus famosas cuatro ecuaciones describe los fenómenos electromagnéticos de tal modo que, para la mente de la época, completa la física clásica en los aspectos relativos a los fenómenos eléctricos y magnéticos que habían quedado pendientes de 'explicación' desde Newton. O la apoyatura está en la matematización que va más allá del quinto postulado de Euclides, consumada por Bernhard Riemann (1826-1866), y que coloca al hombre en una tesitura decididamente ambigua en cuanto a su pretensión de conocer la realidad. Para Kant, la realidad contemplable *a priori* desde los fenómenos era definitivamente euclídea y newtoniana. De la realidad en sí, de los *noumena*, no podíamos saber nada, ni siquiera si tenía sentido hablar de la misma. Desde Riemann ni siquiera tiene ya sentido hablar de la realidad enmascarada en los fenómenos. Porque la pregunta es: ¿se correspondería esa realidad con un espacio euclideo o riemanniano? Henri Poincaré (1854-1912), el matemático y físico galo, nos dice que las leyes físicas funcionan tanto en un espacio como en otro, y que únicamente variaría la expresión matemática de las mismas. O sea que Poincaré concluye que podemos elegir la 'realidad espacial' que nos resulte estéticamente más agradable. Convenimos pues en elegir una 'realidad' u otra. Triste destino epistémico.

La antropología filosófica marcada por la ciencia

El conocimiento de la realidad, como verdad independiente de la existencia del ser humano siempre ha estado en liza en Occidente; sobre todo, desde que los sofistas primero y, posteriormente, los escépticos helenísticos sembraron la duda por sistema. Es decir, la única medida de las cosas era, en términos generales, el hombre, y en términos más particulares y realistas, como diría el sofista Protágoras con precisión existencial, la única medida de todas las cosas soy yo mismo, es decir, cualquier hombre en concreto. El hombre en general sería, a los efectos, una entelequia[13]. Todo lo demás se debía relativizar con mejor o peor fortuna. Pero en el siglo XIX la situación empieza a cambiar. Con Darwin, el hombre comienza a dejar de ser una referencia incuestionable. Y

13. En esta tesitura es enormemente relevante la obra de G. Gogos, *Aspekte einer Logik des Widerspruchs: Studien zur griechischen Sophistik und ihrer Aktualität*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2001.

con Sigmund Freud el escenario queda dispuesto para que la voluntad y el entendimiento humanos no sean más que dimensiones retóricas. Y es que, desde esta perspectiva, el conjunto de la acción humana se decidiría, en buena medida, con arreglo a impulsos internos (inconscientes), fraguados a lo largo del proceso evolutivo, a fin de facilitarle la supervivencia a su portador en sus descendientes, independientemente de los 'deseos' que dicho portador tenga para sí mismo[14]. Esta hermenéutica biologista ha evolucionado a su vez hasta nuestros días. Dichos impulsos inconscientes estarían centrados en el genotipo, en los genes o, expresándolo con más propiedad, como se verá más adelante, en los replicadores.

En definitiva, para la ciencia, el hombre comienza a desintegrarse como la expresión incondicionalmente racional de una realidad ya obsoleta, de una búsqueda de la verdad que no sería más que una treta del inconsciente para garantizar nuestra supervivencia en nuestros descendientes 'contra viento y marea', treta que se habría propiciado por selección natural. El hombre se crearía su propia ilusión de individualidad y de controlador y entendedor de lo que le circunda para facilitarse en efecto su propia supervivencia y, sobre todo, la de su descendencia más inmediata. Pero claro, una vez que el hombre está instalado en un medio protegido contra las 'inclemencias del tiempo', pero no de su propia inteligibilidad, todo, absolutamente todo, se derrumba, todo excepto esa pretensión de inteligibilidad.

Naturalmente que las ideas tradicionales permanecen, no sólo porque sigue existiendo un humanismo, teologizado o no, que considera esquemáticas e incompletas las ideas al respecto de la ciencia, las cuales, por lo tanto, serían lo suyo de peregrinas, sino porque dentro de la misma ciencia existen versiones suavizantes que intentan soslayar el radicalismo del pensamiento científico al respecto.

El nicho epistemoético del hombre gris

El usuario de siempre es 'el hombre de la calle', ese individuo que no ejerce ni de científico ni de filósofo a un nivel profesional, pero es en él precisamente donde el clima cultural se refleja sin aspavientos justificadores. Normalmente, los pensadores, los que no tienen que dedicarse por fuerza a trabajos manuales o administrativos de sol a sol, como quien dice, son los que pueden buscarle los 'tres pies al gato' más allá de las necesidades primarias de todo ser humano. A lo largo de la historia oc-

14. Para esta importante síntesis se puede acudir a Chr. Badcock, *PsychoDarwinism: The new synthesis of Darwin and Freud*, Harper-Collins, Londres, 1994.

cidental (y de las otras historias también, claro está, pero siga valiendo la separación), la mayor parte de los seres humanos han vivido agobiados por la supervivencia del día a día. Los que tenían el privilegio de poder dedicarse a pensar, quizá a pesar de ellos mismos, en mayor o menor medida, son los que suministraban a todos las razones últimas donde anclar la propia vida, e incluso de ser felices del todo después de, lo que a la sazón, sólo sería una muerte aparente, si se cumplían ciertos requisitos conectados con lo 'sobrenatural'. Como dirían esos dos padres de la sociología moderna del conocimiento, Peter Berger y Thomas Luckmann, los pensadores creaban, o construían, los universos simbólicos que nos acogen a todos siguiendo, más bien tácitamente, todo hay que decirlo, la estela del sociofilósofo de la cultura Norbert Elias (1897-1990)[15].

Pero, y siempre ubicándonos en Occidente para entendernos, parte de esos hombres agobiados prosperan y de ese vivir mejor surgen los gremios y, a partir de ahí, las ciudades. Allí viven los artesanos, los técnicos en un sentido general. Al mismo tiempo muchos 'administrativos' (administradores o escribas de época) pasan a conformar una nobleza menor (de baja alcurnia) a la que, por ejemplo, perteneciera Descartes. Surge entonces la posibilidad de un nuevo ocio que da lugar a la aparición de pensadores con distinto trasfondo social. Son los burgueses. Este proceso genera a su vez universos simbólicos paralelos a los vigentes. Concretamente, en el Renacimiento, los universos simbólicos, procedentes de los que antes eran artesanos o administradores sin ocio, incluyen el hábito de experimentar, y que ahora, habiendo hecho fortuna, son personas de cierta independencia (los *virtuosi*, al decir despectivo del reverendo anglicano irlandés, y gran crítico de su tiempo, Jonathan Swift [1667-1745]). Es decir, se propician procesos de 'ensayo y error' para simplificación de los sucesos naturales, modelos en los que los artesanos de antaño involucraban su existencia anónima. Ahora son burgueses liberados, el germen de la nueva clase media cuyo servilismo tiene un precio significativamente más alto. Se confirma así la existencia de una emergente ciencia experimental que, en general, choca con el universo simbólico vigente, el tomista-aristotélico. Los artesanos que se quedan atrás socialmente, con el resto del pueblo llano, no entienden el objeto de esos juegos experimentales a pesar de que no sean más que el desenlace de su propia liberalización de lo que se ha venido a denominar el 'antiguo régimen'. Estos

15. Stephen Mennell centra muy bien esta cuestión clave en su *Norbert Elias: Civilization and the human self-image*, Blackwell, Oxford, 1989; también es muy relevante la original actualización de la problemática subyacente llevada a cabo por Eun Young Kim en su *Norbert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne: ein Rekonstruktionsversuch der Eliasschen Theorie im Licht der Diskussion von Foucault und Habermas*, Tectum, Marburgo, 1995.

primeros 'científicos' de nuevo cuño son, precisamente, a los que se denomina *virtuosi* en un sentido despectivo. Son, para el pueblo llano que permanece y sus portavoces más ilustrados (como Swift o Rousseau), nuevos ricos que no tienen nada que hacer y consumen su existencia con esos pasatiempos novedosos denominados experimentos y que, claro está, fuera del contexto artesanal no tienen una justificación social clara.

Quizá no tan curiosamente, muchos experimentadores, heterodoxos, cuando no herejes para la Iglesia de Roma, le dan a su actividad un sentido religioso. Por ejemplo, Robert Boyle, para muchos el padre de la química mecanicista (química moderna), está convencido de que hacer experimentos es la mejor manera de orar y, sobre todo, de santificar las fiestas, porque no hay mejor oración que conocer la obra de Dios, explorándola experimentalmente.

Pero en el siglo siguiente, el Siglo de las Luces, la competencia entre universos simbólicos dispares se agudiza. El usuario de a pie va perdiendo la fe en universos simbólicos cuyos proponentes van perdiendo también poder político y poder económico. La situación desemboca en dos revoluciones, una muy sangrienta a corto plazo, la Revolución francesa, y otra, sangrienta de un modo más sutil y a más largo plazo, la Revolución industrial. A partir de la Revolución francesa, el orden social queda trastocado (aunque se reproduzca de la manera que arguyera Vilfredo Pareto [1848-1923] algo más de un siglo después), y los científicos elucubradores pierden cancha con respecto a los tecnólogos. Lo mismo ocurre a partir de la Revolución industrial, aunque la ciencia pura y dura siga teniendo un lugar todavía destacado. Pero el usuario de a pie de siempre lo que percibe es el advenimiento de máquinas que realizan el trabajo de muchos hombres, como también 've' nuevos métodos de curar enfermedades y de aumentar las producciones agrícolas y ganaderas. La necesidad de universos simbólicos propiamente dichos empieza a menguar. En esa semiótica social subyacente, los símbolos se empiezan a sustituir por iconos (símbolos devaluados) que señalan operaciones en las que ya no hay lugar para la fe de otros tiempos. Sí, partiendo de un realismo posromántico, se ha encontrado refugio en un naturalismo modernista para acabar en un simbolismo[16] cada vez más prepotente en su relativismo, hasta llegar al extremo del naturalismo posmoderno[17].

16. Véase la obra antológica, ya clásica, presentada por R. N. Stromberg, *Realism, Naturalism, and Symbolism: Modes of thought and expression in Europe, 1848-1914*, Macmillan, Londres, 1968. Por otra parte, la relación entre clase (social) y creación (literaria) está magistralmente tratada en G. Day, *Class*, Routledge, Londres, 2001.

17. Una forma aguda aunque un tanto melodramática de enfocar esta cuestión es la de P. S. Williams en su libro *I wish I could believe in meaning and purpose*, Damaris, Southampton, 2004.

La situación epistemoética, empero, es generalizable a todos los seres humanos. Todos necesitamos *episteme*, es decir, toda una gama de recursos tangibles (alimentos) e intangibles (estatus) para sobrevivir mejor o peor. Pero no hay recursos para todos. En general, claro, el que posee más poder sobre los otros es el que mejor se hace con los múltiples recursos relativamente necesarios. Este poder está pues enmascarado por una 'ética' de circunstancias hasta tal punto que 'episteme' y 'ética' naturalizadas forman un todo indiscernible. O sea que una de las tesis más sobresalientes de Michel Foucault (1926-1984) en su segunda época (*Vigilar y Castigar*), la de que conocimiento es poder, en un sentido con frecuencia peyorativo[18] (no en el sentido clásico del canciller Francis Bacon), desde el naturalismo biológico es algo tan evidente que la originalidad foucaultiana al respecto se queda en 'agua de borrajas', como, dicho sea de paso, ocurre con mucha 'originalidad' inefable al respecto cuando se contempla desde la ciencia natural.

¿Sólo un dios puede salvarnos?

Los inventos que facilitan la vida a unos pocos al principio, y luego cada vez a más, comienzan a alienar metapsíquicamente a la población civil. Ya empieza a perderse el sentido en un proyecto vital que desemboca en una esperanza para conseguir lo trascendente (o, al menos, algo que nos trascienda). Dice Darwin en su autobiografía, no censurada por la familia, que su fe en la Divinidad fue apagándose, desapareciendo poco a poco, imperceptiblemente. Esto es lo que ocurre con la población ajena al mundo de la ciencia, y dentro de ese mundo también aunque de un modo más artificioso y efectista. Es como si todos pusiésemos nuestras esperanzas en distintas especialidades del conocimiento, pero del conocimiento práctico. Ya comienza un conato de drogadicción generalizada con sustancias químicas (la exacerbación de la farmacopea médica) y no con 'ejercicios espirituales', en un sentido amplio. El 'mundo feliz' se empieza a vislumbrar.

Antes del siglo XX, los normalmente conocidos como grandes científicos, o grandes filósofos, no prestaban una atención principal a la dimensión práctica de sus aventuras epistémicas. También hay que recordar al grupo de los inventores que lo que perseguían, por encima de todo, era solucionar problemas prácticos (lo epistémico se daba por sentado: 'doctores' tiene la Iglesia, como se suele decir).

Pero casi súbitamente, y por momentos, el panorama se complica.

18. Y atribuible desde la perspectiva posestructuralista gala a una especie de 'mal de época' inefable.

Los aparatos medidores comienzan a arrojar resultados incompatibles entre sí, en lo que respecta a las nuevas teorías sobre lo muy pequeño (microcosmos), lo muy grande (macrocosmos) y lo habitual (mesocosmos). La compatibilidad se consigue con aplicaciones matemáticas cada vez más esotéricas e incluso arbitrarias (por ejemplo, el problema de los 'infinitos' y su renormalización) con dos consecuencias importantes. La primera es que ya no existen analogías para representar lo desconocido en función de lo conocido. O sea que simplemente hay que 'hacer bien las cuentas'. Y aunque, a falta de analogías, no se puedan explicitar explicaciones, la pretensión es que haya al menos resultados prácticos que resuelvan problemas, no ya de la supervivencia de muchos, sino, sobre todo, de la vivencia de los pocos (léase, disfrute tecnológico de los habitantes de los países ricos). La combinación resulta y surge la tecnociencia, es decir, la ciencia como salvación.

Más allá de la ciencia y la tecnología

La tecnociencia es una combinación de instrumentos de precisión y de computaciones complejas para diseñar y construir, de un modo casi iterativo, instrumentos cada vez más precisos. En cuanto a las matemáticas (especialmente en sus facetas computables), seguramente su complejidad creciente es parte también de la tecnociencia. Es decir, las matemáticas, en lo que se refiere a su computabilidad, se insiste, como parte de la ciencia para instrumentar formalmente la tecnología, también se convierten en tecnología. Es como, otra vez, 'la pescadilla que se muerde la cola', porque se trata de hacer ordenadores cada vez más rápidos y que realicen operaciones tipo 'cuenta de la vieja' (son lo que se suelen llamar simulaciones) con una velocidad cada vez más alta. Por este procedimiento, se obtienen resultados como si se empleara algún atajo matemático merced a algún nuevo desarrollo teórico, cuando no es el caso en absoluto, lo que sí se aplica es un nuevo desarrollo computacional (especialmente en lo que se refiere a las computaciones no lineales derivadas de las teorías del caos). Pero, de nuevo, ¿dónde está la ciencia?, pero ¿qué ciencia?, ¿qué es entonces la ciencia? ¿Se persigue la verdad o un simulacro de verdad? La patología epistémica resurge y se agrava por momentos.

En tiempos relativamente recientes, en el Siglo de las Luces, cuando, especialmente, en los salones intelectuales de moda franceses, el dios cristiano se transformaba en un dios ausente y lejano, en el dios/dioses otrora de Epicuro, entre los usuarios al uso, o ilustrados, existía una fe indefinida en algo para ellos sublime que era la razón sin supuestas corta-

pisas dogmáticas. Pero esa no era la fe de carbonero de antaño, sino que era una fe prerromántica en algo que saca de apuros en esta vida, bien aquí y ahora, bien por doquier y en un futuro antojado no muy lejano (piénsese en el sueño progresista del marqués de Condorcet [1943-94]).

La base de la actitud científica actual es enteramente asimilable a esa forma de pensar. Es el romanticismo ilustrado proveniente de la actitud científica, como contraste al romanticismo humanista que se estrelló en su propia ilusión medievalista, dando paso a la reacción que fuera el realismo descafeinado de un Balzac (1799-1850), por ejemplo, y luego al realismo crudo, o naturalismo de un Zola (1840-1902), para desembocar en el cinismo simbolista de un Oscar Wilde (1854-1900), un Rimbaud (1854-1891) o un Apollinaire (1880-1918).

Lo que sigue después, en la historia reciente de lo inefable, es ya un romanticismo sucio que, aparte de derivaciones escapistas literarias de todo género (populismo mágico en general y elitismo rancio en particular), se centraría, así muy a vista de pájaro, y a modo de botones de muestra, en el nihilismo[19] existencial de un Conrad (1857-1924), un Proust (1871-1922), un Joyce (1882-1941), un Kafka (1883-1924), o un Sartre (1905-1980), o el nihilismo preciosista (*nouveau roman*) de, por ejemplo, un Alain Robbe-Grillet (1922-) o un Claude Simon (1913-2005), romanticismo sucio que culminaría, cronologías detallistas aparte, en el supranihilismo de un Samuel Beckett (1906-1989), el nihilismo enigmático de un Maurice Blanchot (1907-2003), el nihilismo hediondo de un Camilo José Cela (1916-2000), el nihilismo cutre de un olvidado Lauro Olmo (1922-1994), el nihilismo tan patético como inconsecuente de una Marguerite Duras (1914-1996) o el nihilismo ingenuo de un Julio Cortázar (1914-1984), para luego ya entrar, pasando eso sí por el nihilismo cirquense de un Émile Michel Cioran (1911-1995) o el nihilismo en plan 'parque temático' de Peter Sloterdijk (1947-) y Slavoj Zizek (1949) (defensa/ataque de la razón cínica), o incluso el nihilismo 'de feria' de Michel Onfray (1959-), en el hiperrealismo posmoderno de un occidente cibernético que lo tiene todo al alcance de su intelecto a costa de una pesadilla virtual que desemboca en otra, y luego en otra, y así sucesivamente[20], o en el posnihilismo de

19. Claro está que el nihilismo como plasmación narrativa no es un género literario concretable como bien se infiere de *Theory of the Novel: A historical approach* (antología preparada por M. McKeon para The Johns Hopkins University Press, 2000), aunque desde la narrativa actual se destaque una proyección retrospectiva clara como se pone claramente de manifiesto en la antología de M. Maquillan, *Narrative Reader*, Routledge, Londres, 2000.

20. Como tan bien se prefigura en la película *Existenz* (1999) de David Cronenberg (1943-). Véase también *infra* la nota 27 del cap. V.

un Michel Houellebecq (1955-), un Thomas Bernhard (1931-1989) o una Elfriede Jelinek (1946-), y sin olvidarse del barroquismo posnihilista de Enrique Vila-Matas (1948-), por citar, sin pretensión academicista alguna, algún ejemplo que otro digno de representación sin tener directamente en cuenta las rigideces escolásticas de los expertos al respecto de turno[21]. Esencialmente, todos estos nihilismos formarían parte de un realismo tan polifónico como grotesco (aunque, para los tiempos que corren, todos los realismos sean grotescos), propiamente contextualizado en nuestro tiempo y lugar (nuestro cronotopo), aunque con un significado no por entero conscientemente accesible (criptotipo). Maneras de matizar.

Se constata que la búsqueda patológica de la episteme ha llegado a su límite en lo inefable, y en cuanto a lo natural la situación se remite a la del 'campo de concentración' frankliano que se mencionaba en la introducción. El *Zoo Humano* que el etólogo Desmond Morris (1928-) publicara en 1969 (después del tremendo éxito editorial que supuso dos años antes *El Mono Desnudo* [10 millones de ejemplares vendidos]) se ha convertido en una realidad manifiesta en la mente de innumerables pensadores. El zoo/campo de concentración es una reserva/reducto donde los humanos desahogados estamos confinados (por no hablar del resto que viven en 'nuestras cloacas'), y esa 'área' supone un medio ajeno a sus propensiones etológicas normales (del mismo modo que un animal salvaje 'no se encuentra' en un zoo cuyo medio sea ajeno a su hábitat natural). Se genera entonces una etología patológica que posiblemente es lo que se traduce en la sensación de nihilismo en sus múltiples manifestaciones que experimentan cada vez más los 'internos'.

A pesar de los pesares, hoy día la ciencia, para la gran mayoría silenciosa, se podría decir, sería la clave para la solución de todos los problemas[22]. Y sólo habría un tipo de problemas. Y éstos serían los que se centran en los deseos humanos más a 'ras de tierra', que son como iconos, índices, indicadores de sus necesidades. Lo demás sería, como ya se ha esgrimido, una especie de nihilismo a 'ras de cielo' en el sentido que explicaba Nietzsche y que actualiza Daniel Dennett (1942-). Se

21. Para entender el nihilismo desde el punto de vista que aquí se contempla se puede consultar el artículo de A. White, «Nietzschean Nihilism: A Typology»: *International Studies of Philosophy* 14/2 (1987), pp. 29-44, y K. L. Carr, *The Banalization of Nihilism*, SUNY, Albany, 1988, además de la más que excelente, fascinante perspectiva histórica que plasma M. A. Gillespie en su *Nihilism before Nietzsche*, The University of Chicago Press, 1995.

22. Una glosa muy pertinente al respecto, a pesar de su relativa ingenuidad, es la de Mary Midgley en su *Science as Salvation: A modern myth and its meaning*, Routledge, Londres, 1992.

piensa, incongruentemente, que sólo hay que esperar. Que las soluciones irán apareciendo con mayor o menor inmediatez, pero no de golpe. A nadie le interesa ya, por ejemplo, el viejo problema de los alquimistas de convertir cualquier sustancia en oro (además, es un problema resuelto en principio por la ciencia actual, pero en la práctica, al día de la fecha, no sería una inversión rentable). Pero sí interesa otro viejo problema de esos mismos alquimistas, y es la inmortalidad. Hoy ya se empieza a contemplar esta posibilidad por medio de la informática además de por la biología propiamente dicha; es decir, si lo que somos es la información que poseemos en forma de recuerdos, proyectos, etc., la captación de esta información 'sólo' dependería de un mejor conocimiento de las conexiones neuronales pertinentes del cerebro y de su manipulación y almacenamiento en la práctica para cuya instrumentación posiblemente habría que esperar el desarrollo 'prometido' del ordenador cuántico.

Aunque en verdad, también se piensa, sobre todo en ese mundo de la mayoría silenciosa, que la ciencia puede estar para mal, porque, después de todo, ahí siguen Hiroshima y Nagasaki, amén de tanta tecnología bélica espeluznante de recuerdos imborrables (por volver a mencionar la destrucción del medio por contaminación y agotamiento de los recursos). Pero se sigue pensando, con análoga incongruencia, que ello sería un mal 'relativamente' menor e, incluso quizá, necesario para muchos. Ya que se trata de poner punto final a situaciones conflictivas que de no haberse resuelto de ese modo, un tanto drástico, se habrían llevado por delante a muchas más vidas suprimidas por la guerra convencional. Estos son los mismos argumentos en que las vidas humanas se computan como productos, de momento perecederos, cuya destrucción hay que minimizar decidiendo entre diversas estrategias, argumentos que forman parte de la proyección tecnocientífica.

En efecto, si la ciencia natural se convierte en tecnología y lo mismo acontece con una ciencia formal, como las ciencias exactas, no es de extrañar que las ciencias sociales sigan el mismo derrotero. El ser humano sería así creador y parte, al mismo tiempo, de esa maquinaria gigantesca que está ensamblando y que de alguna manera pone un punto final a la especulación humana, es decir, a la ciencia y a la filosofía[23].

23. Y por ende, claro está, a la historia, como preconiza Fukuyama en su famosa (¿infame?) tesis; para una crítica al respecto especialmente enjundiosa y breve se puede acudir a la obrita de S. Sim, *Derrida and the end of history*, Icon, Cambridge, 1999.

La prescindibilidad de la ciencia y de la filosofía

Entonces, se le podría decir a un seguidor de esta doctrina tecnocientífica, si lo que se está haciendo en estas mismísimas líneas no es filosofía, ¿qué es?, ¿literatura?, ¿ganas de hilvanar palabras unas detrás de otras? No necesariamente, diría el tecnocientífico, sería una labor de psicoanálisis histórico, una especie de exámen de conciencia de la historia epistémica encaminada a descubrir lo que siempre ha sido el hombre, lo que siempre ha querido saber y lo que, después de dar tantos palos de ciego, está camino de conseguir.

Desde esta perspectiva tecnocientífica (la perspectiva etnocultural subyacente en nuestro tiempo y lugar, no se olvide), el hombre sería una máquina de supervivencia más entre las muchas aparecidas, bien en parte por selección natural, bien en parte por leyes de complejidad todavía poco dilucidadas, o bien, en parte al menos, por deriva genética en una situación en que los accidentes históricos, geológicos y biológicos habrían impedido un proceso de selección natural o de complejidad creciente, aunque no por ello se hubiera dejado de llegar a un punto final de reflexión enteramente satisfactorio, en el sentido de saber por fin a qué atenernos.

En cualquier caso, estas máquinas orgánicas, entre las que nos contaríamos, tendrían, por repetirlo una vez más, dos funciones primordiales, esa misma de sobrevivir por encima de todo y la de reproducirse, puesto que el desgaste o envejecimiento de la máquina exige su sustitución dentro de ciertos plazos, según sea la naturaleza de los mecanismos orgánicos que la hacen funcionar y la eficacia en su mantenimiento.

Dichas máquinas, para realizar esas dos funciones tienen que consumir constantemente recursos, es decir, negentropía. Y los recursos no están ahí al alcance de la mano, no sólo hay que buscarlos, sino que hay que luchar por ellos. Son muchas las máquinas en liza. Demasiada demanda para, relativamente, tan poca oferta. Y aquí viene el gran salto epistémico. ¿Qué es el conocimiento desde esta nueva perspectiva donde la ilusión epistémica se ha difuminado hasta llegar a ser imperceptible? Para la máquina humana, desde el ángulo tecnocientífico, conocer es saber, y saber es 'saber sobrevivir'. Lo demás serían 'palos al agua'. O sea que se conoce, dicho una vez más, para localizar los recursos y para llegar a ellos antes que los posibles competidores. Sí, el conocimiento libera, pero libera en tanto en cuanto tiene éxito. Pero la máquina funciona contra toda probabilidad. Recuérdese que el 'diseño' es para sobrevivir (específicamente en la descendencia) y la máquina no se ha diseñado a sí misma. La han diseñado, nunca mejor dicho, las circuns-

tancias[24]. Dentro del diseño puede haber controles de seguridad, que no de calidad, y el conocimiento, además de liberar, protege. A veces hay que buscar recursos a la desesperada donde posiblemente no los haya, o sea que en ocasiones se encuentran espejismos que se siguen a falta de otra pista más fiable. Es decir, ocasionalmente, o muy a menudo, según se tercie, la máquina se engaña a sí misma para salir del paso. Igualmente, como ya se ha glosado en los dos capítulos anteriores, el engañar a las demás máquinas, las que compiten con la nuestra —o, simplemente, las que se constituyen en recursos a explotar (a depredar)— podría ser una actuación enormemente rentable si así se llega a esos recursos antes. Pero entonces sería análogamente rentable la detección del engaño. Engañar y detectar el engaño, en una carrera armamentística sin paliativos, habrían contribuido a dar forma a los resultados actuales de la evolución biológica. La patología 'por saber' es pues necesaria después de todo, es una enfermedad que, paradoja entre paradojas, en muchos casos potencia la supervivencia (como la fiebre causada por la malaria que alivia la patología cerebral —*dementia paralytica*— que provoca la sífilis, descubrimiento que mereció un premio Nobel en 1927).

Así las cosas, no solamente han buscado la piedra filosofal los alquimistas, herméticos, animistas y ocultistas varios. Todos hemos buscado esa piedra desde diferentes direcciones. La buscaron los presocráticos en ese querer saber a qué atenerse desde una razón inductiva contemplada sin demasiados sucedáneos animistas y teomórficos. También lo hicieron los socráticos, en sus vertientes platónicas y aristotélicas, y, cómo no, asimismo lo llevaron a cabo los postsocráticos, llámense éstos epicúreos, estoicos o escépticos. Y esa búsqueda sempiterna es la esencia de toda la historia de la filosofía occidental desde la perspectiva tecnocientífica que aquí se tipifica.

La supuesta máquina humana quiere descubrir la piedra filosofal que a modo de llave maestra le haga, o bien acceder directamente a los recursos, o bien le habilite para emplear mejor sus propias fuerzas, sabiendo a qué atenerse. La clave está en la ciencia a secas (por muy diluida que ésta se muestre epistémicamente) y, específicamente en la filosofía, porque la ciencia —*sciencia* para los latinos, *episteme* para los griegos—, antes que ciencia, fue filosofía en el sentido de afinidad con la sabiduría. Porque mejor que saber, es saber administrar la sapiencia, ser sabio. La *episteme* sin sabiduría no tiene sentido. Pero no al revés, que es el caso que nos ocupa. Se puede ser sabio y saber que, en efecto,

24. Para ponderar esta tesitura crucial equilibradamente se puede acudir a la obra del pensador finlandés P. O. Haikonen, *The Cognitive Approach to Conscious Machines*, Imprint Academic, Exeter, 2003.

no se sabe nada. Y después de que la filosofía propiamente dicha (la filosofía clásica) pasara a un segundo plano (filosofía medieval), se convirtió, valga la metamorfosis, en la verdadera filosofía, es decir, primero en filosofía natural (desde Newton hasta nuestro siglo, que acaba de concluir), y desde nuestro siglo, que fue, es filosofía de la ciencia, generalizando para no perdernos, innecesariamente, en los detalles. Pero hay que seguir matizando. Siempre.

Recapitulación y reflexiones

La búsqueda patológica de la verdad se centra en la actividad humanista pero, sobre todo, en la científica. Y la justificación de esa búsqueda se remite a la filosofía. En esta tarea, que tiene la característica de una neurosis obsesiva por llegar a un encuentro con lo epistémico, la filosofía de la ciencia ha querido separarse radicalmente de la filosofía propiamente dicha. Esto último no sólo agudiza el problema de las dos culturas (la humanista y la científica), sino que de una vez por todas se pretende separar la ilusión de la apariencia, es decir, de esa realidad significativa que es el 'saber a qué atenerse'. Desde esta perspectiva, la Realidad en sí, con R mayúscula, ya es una reliquia histórica. Es verdad que entre los filósofos de la ciencia hay dos bandos, el realista y el antirrealista. Pero las cartas del realista son un tanto retóricas. Se proclama que si la ciencia tiene éxito en sus derivaciones empíricas y aplicaciones tecnológicas debe estar cerca de la Verdad. Y cuanto más éxito, más cercanía. El antirrealismo proclama que, lógicamente (nunca mejor dicho), el argumento no es contundente. Por otro lado, se afirma que los científicos son realistas porque si no creyeran que lo que están buscando va a ser verdad, el acicate de esa búsqueda desaparecería. En realidad, permítase la expresión, esto es cuestión de palabras (como muy bien indica Ernest Nagel [1901-1985] en su famoso texto de principios de los últimos sesenta sobre *La Estructura de la Ciencia*). Porque, en el mejor de los casos, se tiene eso, éxito y, en el peor, se ofrecen explicaciones justificatorias más o menos compatibles con las experiencias cotidianas, sin mayor consecuencia.

Los filósofos de la ciencia contemporánea nacieron para hacer frente al colapso del mundo según Kant, mundo que se apoyaba a su vez en esos dos pilares que eran Newton y Euclides. Pero Newton no echó raíces en el microcosmos de las partículas subatómicas. Y en cuanto a Euclides, cuando su quinto postulado deja de ser *episteme* (conocimiento cierto) se convierte en parte de la historia de la apariencia. Los primeros filósofos de la ciencia profesionales, los positivistas lógicos,

se propusieron no caer nunca más en la tentación de teorizar sobre el mundo de un modo ajeno a los hechos cotejables intersubjetivamente. En efecto, para estos pensadores, y para acortar una larga historia, sólo están los hechos perceptibles por todos y ésos se estructuran en clasificaciones de orden práctico. Es decir, se ordenan mediante una lógica formal que simplemente es un artificio para describir las relaciones inductivas de todos los hechos constatables entre sí. Y esas relaciones inductivas se estructuran últimamente en teorías. En otras palabras, se procede a una 'construcción lógica del mundo'. Los hechos se ordenan en un 'mundo' del mismo modo que los libros se ordenan en una biblioteca, según descriptores adecuados para facilitar no sólo su pronta localización, sino la detección de cualquier dato, directo o derivado que en ellos se pueda encontrar (mediante la lógica deductiva más estricta posible).

La reacción al esfuerzo de los positivistas lógicos no se hizo esperar. En efecto, la nostalgia de la Verdad y de la Realidad es fuerte, y resignarse a vivir en el mundo que los nuevos tiempos proclaman no es simplemente una cuestión de cerrar los ojos al viejo mundo y abrirlos al nuevo. Asumir que sólo somos máquinas en busca de recursos escasos, asociándonos unos con otros para llegar a esos recursos, antes que otras asociaciones simbióticas de conveniencia, exige una digestión intelectual pausada, si no, es como si una enfermedad, una patología se intentara curar sustituyéndola por otra más benigna (lo que, incidentalmente, a veces resulta como se ha visto).

La primera de las dos reacciones más intensas al supuesto negativismo del positivismo lógico fue la denominada solución falsacionista (o refutacionista). Según esta reacción, el ser humano, la máquina humana si se prefiere la expresión, como toda máquina viva, nace con expectativas. ¿Cómo es esto? Simplemente, esto se contiende sobre la base de la biología actual, en especial de la biología del comportamiento (la etología). El argumento prosigue especificando que cuando se refuta una teoría (expectativa) ésta queda refutada para siempre. O sea que entre nosotros y la Verdad se interpone un error menos. Claro que aquí tenemos dos problemas. El primero es que aun en el caso de que fuera así, en nuestro camino hacia la Verdad los escollos pueden ser infinitos, por lo que por muchos errores que se descartaran, en la práctica, seguiríamos en el mismo sitio. Y el segundo problema es que una teoría nunca se descarta separadamente de un conocimiento contextual asumido y de unas condiciones teóricamente ideales, de manera que cambiando el trasfondo y las condiciones toda teoría es epistémicamente rescatable. Nunca se refuta nada contundentemente (Quine lo dejo más que claro en su *Red de la Creencia*).

Pero en esa limpieza general de absolutos epistémicos que se lleva a cabo en el contexto de la tecnociencia, también le ha llegado su momento a la Racionalidad. En efecto, en la cosmología actual la Racionalidad está igualmente bajo mínimos. Entiéndase bien. De lo que se trata fundamentalmente es de que los proyectos técnicos para incrementar el bienestar social y personal funcionen, y lo demás, es decir, la búsqueda de la Verdad y de la Realidad de la manera más Racional posible serían únicamente formas de hablar anacrónicas, patológicas en fin. Por ejemplo, el filósofo de la ciencia antirrealista moderado Bas van Fraassen (1941-) propone que al plantear una hipótesis, formular una teoría o concebir una entidad puede que hasta su posible percepción instrumental sea teórica, que la referencia no sea a algo real o cuasi real, sino sencillamente a algo que es 'empíricamente adecuado' dadas las circunstancias. Es como si siguiendo las ideas de, por ejemplo, Paul (1942-) y Patricia (1943-) Churchland, debamos cambiar un vocabulario que era ideal para un mundo animista, cuya inercia semántica todavía se hace sentir, por otro vocabulario que nos coloque, por fin, en el mundo tecnificado en el que vivimos. En este mundo las cosas funcionan o no, pero hablar de su posible conexión con una realidad cognoscible sería algo ocioso (también Rorty [1931], antirrealista radical, lo dejó claro, dentro de lo que cabe, en su *Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, en 1979). Y en cuanto a la Racionalidad, o bien se está diciendo algo evidente, o bien se está expresando algún tipo de emoción relativa a cómo las cosas deben ser de un modo absoluto (*wishful thinking*, al decir de los ingleses). Y todo esto sin traer a colación a Kurt Gödel (1906-1978), quien demostrara que 'la construcción lógica del mundo', y por ende cualquier otra, siempre se asienta sobre terreno movedizo.

Capítulo IV

LA ZONA INEFABLE DEL GENOMA

Selfishness is not living as one wishes to live, it is asking others to live as one wishes to live.

(O. W.)

El genoma 'todopoderoso'

El genoma incluye todo lo que somos en potencia, digamos el fenotipo potencial o simplemente el genotipo. Mientras que en cuanto a lo que somos, y vamos siendo, en acto, el efecto del medio (actual e histórico) dinamiza la potencialidad del genoma hasta en ciertos casos llegar incluso a anularla. Tampoco son despreciables las circunstancias aleatorias en las que ni el medio ni el genoma (ni su interacción, ¡siempre su interacción!) tienen una dominancia manifiesta. Hay zonas del genoma que, en la práctica al menos, tienen penetración nula, es decir, es el medio el que decide totalmente cómo van a ser las cosas programadas en esas zonas, es decir, la parte del fenotipo actual (fenotipo a secas) pertinente a esas zonas. Todavía otra manera de expresarlo es manifestar que la heredabilidad[1] de las características pertenecientes a esas zonas (o fenotipo pertinente a esas zonas) es cero. Por el contrario habría zonas de penetración igual a uno, o heredabilidad igual a la unidad, en que el medio no tiene nada que ver en la expresión fenotípica, como por ejemplo sería 'algo' que nos haría genuinamente humanos. La gran cuestión entonces es, ¿si lo que nos hace genuinamente humanos es

1. Aunque la heredabilidad sea un concepto poblacional.

algo inefable, algo que tiene que ver con el libre albedrío o con el comportamiento ético o con la creación artística por ejemplo, cómo puede ser esto parte de un programa biológico completamente determinante?

La filosofía en general, y la filosofía de la ciencia en particular, tratan tradicionalmente de problemas lógicos, epistemoéticos, estéticos, etc. La filosofía se referiría a la existencia de problemas que más que indicar una patología concreta, en el sentido especificado en el capítulo anterior, en numerosos casos reflejarían la inseguridad que tiene el hombre sobre su situación en la naturaleza, en la sociedad y en la historia, lo que en principio generaría la exigencia de dilucidar una base más sólida que el conocimiento científico vigente pueda proporcionarle. De un tiempo a esta parte, la búsqueda de esa base especialmente sólida se decanta en dos vertientes globales.

Por un lado estaría lo que pudiéramos llamar la 'línea Wittgenstein'[2]: la comunicación cultural (y subcultural) se basaría en 'juegos' de lenguaje, y el problema filosófico surge cuando se mezclan juegos distintos, porque cada juego tiene sus reglas y de la mezcla surge el caos (por ejemplo, en el juego de la ciencia, y sobre todo desde la biología, la ética tradicionalmente entendida no entraría, pertenecería a otro juego, así como la noción de progreso 'hacia un mundo mejor', o la 'inteligencia' como una adaptación esencialmente superior en el conjunto de las adaptaciones orgánicas, o el 'libre albedrío' como facultad inherente al ser humano).

Por otro lado estaría la 'línea Heidegger': aquí la problemática filosófica aparece cuando se abandona, o se hace subsidiaria, la experiencia vital preteorética, propiamente existencial, es decir, por ejemplo, la experiencia estética desprovista de cualquier atisbo de esencialidad, de objetivación en suma (que sería el estado vigente de algo antes de objetivarlo, es decir, de separarlo de ese todo primigenio que el psicoanalista-filósofo francés Jacques Lacan denominará 'lo real'). La consecuencia de ese abandono sería la pérdida de sentido de la existencia y el cese del 'pensar', así 'la ciencia no piensa' en el sentido unamuniano de, parafraseando, 'que inventen ellos, que yo tengo cosas más importantes en que pensar'. Es decir, el pensamiento científico derivaría de esa experiencia esencialmente humana que precedería a toda experiencia de lo que es objetivo, que no sería más que una 'separación' práctica en 'cosas' para instrumentar nuestra supervivencia. O sea que el pensamiento científico reflejaría un 'pensar' de segundo orden, no un 'pensar' genuino, que sería el no derivado.

2. Referente a la segunda parte de su obra publicada póstumamente como *Investigaciones Filosóficas* (1955); es interesante considerar en un sentido amplio el pensamiento al respecto del autor austriaco como hace O. Hanfling, *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Routledge, Londres, 2002.

Ambas líneas[3] tendrían todavía trazas de formas atemporales, es decir, míticas, que, argüiblemente, habrían sido neutralizadas epistémicamente, al decir de Rorty, en el caso de Wittgenstein por Donald Davidson y en el caso de Heidegger por Jacques Derrida (1930-2005). De manera que, fundamentalmente, la manifestación filosófica más actual estaría basada, valga la expresión, en la más pura accidentalidad naturalista. En una frase, en 'lo real' no sólo no hay nada esencial sino que además todo es manipulable por la ciencia (manipulable y no 'explicable', porque si no hay nada esencial no hay nada que explicar, en el sentido inefable de comprender).

¿Más allá del genoma?

De entrada, me voy a centrar en la línea Wittgenstein, incidiendo en aquellas características del ser humano que, por tener una proyección cultural 'profunda', dan la impresión de que van más allá de la biología, es decir, del genoma, lo que, claro está, desde el juego de la ciencia supone una contradicción en sus términos. Por ejemplo, recientemente mi colega académico F. Javier Blázquez, profesor titular de filosofía del derecho de la Universidad de Navarra, en concurrencia con muchos otros colegas nacionales y extranjeros (todo hay que decirlo), concluía una colaboración periodística de una manera, en efecto, un tanto tópica: «Afortunadamente el hombre no es sólo naturaleza, o biología, es también cultura. Y así al patrimonio genético hay que sumarle el patrimonio histórico, cultural, social y jurídico. Pues somos más que nuestros genes». ¿Somos más? La sombra de los genes es más que alargada.

Verdaderamente, así en principio y en general, a casi nadie se le ocurre pensar en el genoma cuando se trata de aclarar qué es la realidad, o la relación entre el hombre y la tesitura de su muerte, o la naturaleza de la felicidad, o bien la creencia en lo sobrenatural, o en el ideal de la solidaridad humana. Como lo expresa el primer Wittgenstein, es decir, el que estaría más en línea con el espíritu positivista de la ciencia, en su famoso *Tractatus*[4] (proposición 6.52): «Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo...».

Pero desde el juego de la ciencia el hombre aunque estrictamente no sea su genoma sí se centra existencialmente (que no esencialmente)

3. Véase la contextualización global de Th. Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003.

4. La referencia, claro, es al *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

en su genoma, o, mejor dicho, la expresión más o menos aleatoria de éste que se concretiza en un medio (aunque siempre se genere, en cierta medida, un residuo expresivo aleatorio). Y cualquier comportamiento humano, incluso aquél que se traduzca en la actuación intelectual más inefable, desde el naturalismo es una expresión más o menos aleatoria de su genoma concretizada en un medio, repito, y nada más (porque, desde la ciencia, ¿qué puede haber más?, en el juego de la ciencia actual no cabe la trascendencia; como aseguraba Heidegger en su *Época de la Visión del Mundo*, ya en 1938, la ciencia sólo es posible cuando Dios ha sido separado del mundo). Desde esta vertiente sería absurda, por ejemplo, la resolución reciente de un juez inglés de que un embrión humano no es genuinamente humano cuando es un clon, porque lo que es humano, desde la ciencia, es una decisión cultural (arbitraria en general, incluso cuando se contextualiza).

Es más, para muchos filósofos hoy día no ha lugar a mantener una diferencia entre ciencia (natural) y filosofía (lo inefable). Por ejemplo, desde la perspectiva del filósofo del lenguaje, seguidor del campeón del positivismo lógico Rudolf Carnap (1891-1970), Quine, ya varias veces citado, hasta la del maestro de filósofos de los últimos 75 años, Martin Heidegger, se considera que la filosofía (metafísica) como tal ha tocado a su fin —afortunadamente en el primer caso, y desgraciadamente en el segundo— y sólo existe en su lugar la ciencia y la tecnología o, como hoy se dice, la tecnociencia (incidentalmente, Heidegger y discípulos manifiestan que aunque se haya acabado la filosofía, 'el pensar', de alguna manera, sería recuperable, porque 'la ciencia no piensa', como ya se ha indicado). 'Pensar', en las palabras que todos entendamos del neopragmatista Richard Rorty, o del filósofo del lenguaje, discípulo de Quine, Donald Davidson, iría, al unísono con Heidegger, más allá de la percepción sensorial y de la inferencia lógica. Es decir, pensar no sería más, según el neopragmatismo americano, que construir nuevas metáforas (que pueden enmarcarse, según tendencias, en lo inefable o en lo natural), ampliando así nuestro repertorio de lo 'imaginario'.

El genoma y 'los problemas sempiternos'

Entonces, si a los efectos ya todo es ciencia, ¿qué hago yo aquí en el mundo de la fantasía que sería el mundo de la filosofía?[5]. Simplemente, insisto, reflexionar desde la biología sobre los problemas filosóficos 'de

5. La referencia ahora es al *Mundo de Sofía* (1991), el *best-seller* del profesor de enseñanza media noruego Jostein Gaarder (1952-) que hace, posiblemente a su pesar, del

siempre', y su proyección en los actuales, problemas que siguen estando ahí, que no desaparecen (lo que desluce el panorama son las perspectivas 'de siempre'). Ya lo sabemos, nos seguimos muriendo y la muerte sigue siendo algo inasumible, nos seguimos preguntando cuál es el sentido de nuestra existencia, o dónde empieza y termina la realidad, o ¿por qué existe algo antes que nada? y ¿qué es mi autoconciencia?, es decir, ¿por qué me siento como algo 'aparte' de las cosas y de los demás?

Se impone pues no ya una filosofía de la biología, sino una biología de la filosofía. Todas esas cuestiones-enigma enumeradas, a pesar de su enjundia humanista, desde la ciencia biológica o bien reflejan una función o una disfunción del genoma, o sencillamente una consecuencia del conjunto de la actuación genómica irrelevante orgánicamente (después de todo sólo algo así como un 3% del genoma humano sería propiamente funcional, que se sepa). Desde la ciencia no hay otra alternativa. Por decirlo de otra manera, el supuesto fundamental de la ciencia, empleando y recontextualizando la oportuna antimetáfora de Gilbert Ryle (1900-1976) y, sobre todo, del famoso ensayista húngaro Arthur Koestler (1905-1983) (donde sí es metáfora), es que no hay 'un fantasma en la máquina'. Mencionando todavía a Heidegger en su *Época de la Visión del Mundo*, la ciencia requiere de la naturaleza que absolutamente todo sea accesible a la investigación; es decir, puesto que todos los hechos de la naturaleza son matemáticamente medibles, se sigue que ningún aspecto de la naturaleza puede considerarse misterioso para el conocimiento científico.

De hecho, claramente en ciertos casos, toda función orgánica lleva aparejada una disfunción, de manera que si la función prima sobre la disfunción ésa se acaba promocionando por selección natural, y si ocurre al revés entonces la selección natural la acaba eliminando. Es decir, o bien se promociona la parte del genoma que propicia esa función, o bien se degrada dicha parte según, como digo, la función prime sobre la disfunción o a la inversa (aunque, por supuesto, cualquier función/disfunción siempre es contextualizable en la globalidad del organismo, hasta el punto de que lo que desde un genoma/medio puede ser funcional, desde otra perspectiva interna/externa puede que no sea así)[6].

mundo de la filosofía un cuento de hadas de la era cibernética, donde los filósofos y sus obras son como los cuadros de una exposición sin más.

6. Por ejemplo, en ciertas partes de África la anemia falciforme es difícil de erradicar porque el gen culpable, que en homocigosis es letal, en heterocigosis con el alelo normal, protege de la malaria; en cambio el alelo normal en homocigosis no protege contra la malaria, por lo que la vulnerabilidad a la malaria, así como a la anemia, proseguirán manifestándose indefinidamente.

La muerte y las plumas del pavo real

El ejemplo más visible, al respecto de lo justamente indicado, es el contraste entre selección natural propiamente dicha y selección sexual (puede parecer que la una va en detrimento de la otra, pero no, simplemente se llega a una situación óptima —véase el ejemplo del pavo real ya comentado en el prefacio y en algún otro lugar de estas páginas—).

Otro ejemplo especialmente relevante en el contexto global elegido, también ya comentado antes por encima, es la función de la autoconciencia: en buena parte el yo es el 'lugar' de referencia donde se centra la función simuladora del comportamiento; en contraposición al automatismo comportamental que supone una actuación instintiva y que no precisa un yo referencial. Pero, al mismo tiempo, un organismo humano programado desde el genoma (¿desde dónde si no?) para sobrevivir a toda costa, contempla su propia muerte. Para neutralizar esta contradicción programática se genera el pensamiento teo-filosófico u onto-teológico (como dice Cicerón, entre incontables ejemplos, la filosofía es una meditación sobre la muerte; para Wittgenstein, significativamente, la muerte es un pseudoproblema —el más falso de los problemas falsos— y para Heidegger somos, cada uno, un 'ser-para-la-muerte'). Por añadidura, y en esta misma dirección, el conocimiento en profundidad del genoma suministrará datos importantes sobre nuestra salud futura, datos que no necesariamente serán soslayables, lo que supondrá la génesis de nuevas contradicciones orgánicas (no sólo contemplaremos nuestra muerte sino que, con el tiempo, le vamos dando precisión a esa ocurrencia final así como a sus pautas temporales).

En esencia, y volviendo al genoma, si éste genera simulaciones etológicas en la adaptación humana, estas simulaciones se plasman en concepciones-directrices (reglas epigenéticas) que, claro está, se reflejan en las actuaciones que integran el comportamiento cotidiano (el comportamiento 'de arranque' queda programado en el genoma y fenotípicamente se refleja en las actuaciones comportamentales que responderían a las concepciones-directrices que nutren nuestra existencia).

En el caso que se comenta, para esquematizar, tendríamos (en general, claro) que instrumentar constantemente el fomento de la propia existencia evitando una muerte cierta. Y ¿qué soluciones se vienen generando desde la onto-teología para solventar la contradicción orgánica en cuestión?

Bueno, desde siempre estaría la hipótesis de 'otra vida' después de la muerte[7]. Y ya si, posiblemente a nuestro pesar, descartamos esa so-

7. Hipótesis muy vigente actualmente incluso desde perspectivas no propiamente teológicas, véase si no el interesante, y magníficamente escrito, libro hipercrítico del co-

lución, se puede considerar, alternativamente, una vuelta evolutiva al instinto, a la animalidad perdida (solución característica de los irracionalistas, a pesar de sus protestas al respecto, propiciada por el camino del arte, desde la perspectiva de la biología, por supuesto[8]). O, desde el racionalismo propiamente dicho, se desemboca en la entrada cultural (biológica a corto plazo) a un 'mundo feliz' huxleyano no necesariamente distópico. O desde el 'pensar' elegimos, o bien lo que consideramos el mejor momento de la historia para instalarnos en el mismo (cierto período de la época presocrática para Heidegger), o bien ideamos una nueva metáfora, a la Rorty, que 'nos tranquilice', una metáfora ansiolítica se podría decir (el catálogo es bastante amplio).

Igualmente, se puede imponer, paradójicamente, una actitud suicida (blanda o dura) que no tendría porque responder necesariamente a una patología ('puede haber cosas peores que la muerte'). En resumidas cuentas, volviendo a Heidegger, se trata de no dejar de existir como hombres genuinos, es decir como entes autorreflexivos, aunque para ello la ciencia, es decir la tecnología (porque para el autor alemán es lo mismo), pierda su protagonismo.

El genoma de la razón humana

Desde la perspectiva más intrínsicamente genómica, nunca morimos porque, de alguna manera, nunca hemos existido, ya que nuestro 'yo' sólo sería una especie de creación virtual del genoma. Los que, igualmente de alguna manera, sí serían inmortales serían los replicadores (aquellos componentes genómicos que se trasmiten, salvo error u omisión, más o menos invariablemente de una generación a otra[9]).

¿Por qué se generan soluciones tan variadas al problema de la muerte? Porque, se insiste, el genoma siempre se expresa y se objetiva en un medio (con un grado de aleatoriedad más o menos amplio), y parte fundamental del medio pertinente al *Homo sapiens* es el medio que supone su historia cultural, por lo que, según sea el genoma y la historia cultural que le contextualiza, además de la historia personal, se gene-

nocido y gran periodista científico John Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches from the border between science and spirituality*, Houghton, Nueva York, 2003.

8. Véase mi libro *Razón Biológica*, cit., cap. IV.

9. En efecto, como dice la palabra, un replicador en biología es lo que se replica y, sobre todo, permanece invariable en la reproducción; normalmente la referencia es al gen, pero estrictamente hablando es al exón que es la parte funcional del gen (aunque la referencia pueda ser asimismo a una parte del exón, o, incluso, a un conjunto de genes, a un organismo o a una unidad orgánica mayor, todo depende de lo que se considera invariante en la replicación).

rará una solución u otra a la contradicción referida. Por supuesto que unas soluciones serán más satisfactorias que otras, y ahí es donde actúa la selección natural. Porque una solución es tanto más idónea mientras mejor influya sobre la supervivencia de su portador y, claro, ante todo, sobre su reproducción. Aunque esa satisfacción no tenga nada que ver con la felicidad de dicho portador, o sea, nosotros, individualmente y en su conjunto. Pero ¿y la racionalidad humana? ¿Y la conciencia? ¿Dónde se apoyan? ¿También en el genoma[10]?

La idea es como si hubiera un significado coloquial del concepto de racionalidad y otro significado más preciso en que la Racionalidad sería un concepto obsoleto, en el sentido de que en el mundo en que vivimos esencialmente todo ha sido, es y será racional en la expresión más hegeliana del término.

En efecto, en un sentido coloquial, una acción es racional si su ejercicio es acorde con un objetivo perseguido (concepción que en la discusión filosófica se conoce como racionalidad débil). Por ejemplo, es racional si debo llegar a un lugar en diez minutos, y andando o corriendo tardo como mínimo veinte minutos, que tome un vehículo para satisfacer el requisito de llegada a tiempo.

Ahora bien, no es necesario remitirse a la verdad lógica evidente de que el mundo es racional porque todo está sujeto a una causalidad natural, bien sea determinista, bien sea estocástica, pero asimismo determinada por unas funciones de probabilidad concretas —esta idea también la expresan de un modo intuitivo Leibniz con su noción de que forzosamente vivimos en el mejor de los mundos (¿el único mundo posible, dadas las circunstancias?), o, por lo ya señalado, Hegel, en una jerga de naturaleza menos teológica que la de Leibniz pero de una afinidad metafísica clara—.

En efecto, existe un sentido en que la racionalidad desde una perspectiva coloquial así como, digamos, culta, viene a ser un concepto prescindible en el marco de la metafísica tecnocientífica en que está inmersa la cultura occidental actual[11]. Es decir, los seres humanos evidentemen-

10. Véase como complemento a las consideraciones que se apuntan A. Heschl, *The Intelligent Genome: On the origin of the human mind by mutation and selection*, Springer, Berlín, 2002.

11. Un bosquejo histórico-crítico interesante es M. Hard, *Hubris and Hybrids: A cultural history of technology and science*, Routledge, Nueva York, 2005; véase también el librito de G. Hottois *Technoscience et Sagesse*, Pleins Feux, Nantes, 2002, así como J. Prades, *L'Homo oeconomicus et la déraison scientifique: Essai anthropologique sur l'économie de la technoscience*, L'Harmattan, París, 2001, y el no menos pertinente de J. Weber *Umpkämpfte Bedeutungen: Naturkonzepte im Zeitalter der Technoscience*, Campus, Fráncfort, 2003.

te actuamos, en cualquier caso, según la causalidad física determinista o determinadamente aleatoria a que se acaba de hacer alusión. Ahora bien, a los efectos, como también se ha mencionado, es como si fuéramos máquinas orgánicas programadas para sobrevivir y, en la medida en que esa programación ha sido 'diseñada' por la selección natural, o por leyes de complejidad, o por ambos factores, cada organismo ha ido optimizando su comportamiento hasta el punto en que se ha conseguido una efectividad determinada hasta la fecha y en unas circunstancias asimismo determinadas. Por poner un ejemplo, es tan racional el guepardo tratando de atrapar a una gacela, como lo es la gacela en su técnica escapatoria. Naturalmente, optimizar no implica conseguir un objetivo, pero sí implica poner los medios para llegar lo más cerca posible de ese objetivo e, incluso, lograr alcanzarlo.

El comportamiento de la gacela o el del guepardo es asimilable al comportamiento de, digamos, el físico de partículas, porque éste también optimiza su comportamiento al respecto en tanto en cuanto su objetivo es detectar una serie de interacciones para llegar a un conocimiento más 'profundo' del mundo microcósmico. Habría una diferencia, pero es una diferencia meramente accidental. La diferencia, claro está, es que al contrario de la gacela o el guepardo, que actuarían de un modo automatizado, el físico, el hombre, sería consciente de sus actos[12].

Del instinto a la razón consciente

Incluso la inteligencia humana, y su misma racionalidad consciente (cumbres de lo inefable), serían propiedades contingentes en el sentido de que existe una base verosímil para suponer que aparecieron y se seleccionaron como soluciones adaptativas a medios lo suficientemente variables (en su percepción).

En efecto, como ya hemos visto en otro lugar, si se supone que un medio es poco variable en lo que respecta a la viabilidad de un organismo que lo habite, ese organismo 'sabrá' en todo momento a qué atenerse. De hecho, ese organismo podrá perfectamente sobrevivir como si fuera un autómata. Un medio muy previsible no exige ningún 'verlas venir'. Lo que sucedió ayer, sucederá hoy, y mañana y al otro, por lo tanto

12. Un buen contexto para esta controvertida problemática lo proporciona la selección de escritos efectuada por B. Libet, A. Freeman y K. Sutherland en *The Volitional Brain: Towards a neuroscience of free will* (Imprint Academia, Thorverton, 1999) y, por supuesto, el magnífico *Evolution of Reason: Logic as a Branch of Biology* de W. S. Cooper (Cambridge University Press, 2001).

un comportamiento automatizado, es decir, meramente instintivo, será suficiente para dar cuenta del organismo en cuestión.

En cambio, ¿qué ocurrirá en un medio percibido como muy variable? Pues, como ya se ha indicado, sucederá que un comportamiento automatizado no será pertinente, porque lo que ocurrió ayer, puede no tener mucho que ver con lo que ocurra mañana, y al otro, y así sucesivamente (especialmente teniendo muy en cuenta que parte de ese medio es la mente del congénere, de ahí el antropomorfismo en nuestros mitos en general, y en la descripción del comportamiento animal en particular). Por lo tanto, en estas circunstancias el comportamiento deberá ser versátil, es decir, habrá que 'verlas venir' y actuar en consecuencia. Habrá, en definitiva, que simular un comportamiento antes de actuar dentro de un repertorio lo suficientemente amplio. En el fondo, claro está, lo que existe en el plano fenotípico pertinente es un catálogo de comportamientos automatizados muy variable en el sentido de que todo comportamiento se basa en la experiencia inductiva (directa o evocada en el genoma) que, por supuesto, implica que cuando ésta es multivaria, su evocación puede exigir soluciones adaptativas de una complejidad acorde con esa multivariedad.

Por ejemplo, cuando la base inductiva es muy simple, la experiencia será icónica en el sentido de que ciertos iconos se relacionan sin más con la satisfacción de ciertas necesidades. Un medio muy previsible tendrá estas características. Ahora bien, cuando el icono es ambiguo en el sentido de que constituye una señal referente a otro icono, que sí está directamente relacionado con la satisfacción de los deseos orgánicos que se refieran a las necesidades estipuladas, entonces esa relación de iconos constituirá un índice del tipo *modus ponens*, si A entonces B. En este caso el comportamiento podrá seguir siendo automatizado, aunque se exige ya un grado de complejidad etológica significativamente mayor.

Pero en un medio muy variable en que los índices no sean suficientes para la detección de los recursos, a fin de satisfacer esos deseos que reflejan las necesidades del organismo, tendremos que un índice nos referirá a otro índice, lo que ya hace necesaria la existencia de un lenguaje simbólico que instrumente esa complejidad. Lenguaje que existe inequívocamente en los seres humanos y que realiza esa función en cuestión. Lenguaje que además se utiliza internamente para simular el comportamiento a corto y, sobre todo, a medio y largo plazo. Lenguaje que asimismo exige la existencia de un yo, de una autoconciencia, porque al simular un organismo su comportamiento en un medio complejo, tiene que haber un referente, un protagonista de esa simulación (un sujeto de la acción) y esa 'criatura' es el yo que indefectiblemente será una

consecuencia orgánica de la estrategia adaptativa en cuestión[13] (cuando Descartes piensa, se puede decir, con Nietzsche, que 'se piensa' como quién dice que 'llueve', pero la realidad es que hay un sujeto por muy provisional-virtual que sea su existencia).

Pero ¿qué ocurrirá si ese medio complejo se simplifica? Que el organismo no precisará ya la adaptación compleja que hacía al caso. Y como este tipo de adaptación es muy costosa con respecto a otra adaptación automatizada, entonces tendrá sentido que un proceso de selección natural favorezca la supervivencia de aquellas variantes que sobrevivan gastando menos energía, es decir, aquellas variantes cuyo comportamiento sea relativamente más automático que el de sus congéneres.

Mucho de Darwin, bastante de Freud y algo de Marx

Es ya un tópico en Occidente afirmar que en la descentralización del hombre en el Universo, Darwin y Freud son dos eslabones obligados. Darwin hace del hombre un animal más, mientras que Freud hace de la auténtica conciencia del hombre, así como de sus motivos para actuar, algo en buena parte ajeno a su voluntad e inteligencia, algo que se remite al subconsciente y que funciona independientemente, y concluyentemente aparte, de su autoconciencia racional. Es decir, así como Darwin hace del hombre un organismo más, Freud, 'al cambio', le convierte en un objeto inerte más. Pero claro, como ya se sabe, si Darwin tuvo una trayectoria difícil, Freud la tuvo aún peor. Darwin tuvo que corregir su teoría, edición tras edición (hasta oficialmente seis veces, pero en la práctica siete), para contrarrestar a sus innumerables críticos (muchos de ellos académicos de prestigio). Y a su muerte otras teorías evolucionistas de carácter finalista y/o mutacional le tomaron la delantera a la teoría de la selección natural. Dicha teoría no se vio reivindicada con una plenitud suficiente hasta que el gran naturalista ruso americanizado Theodosius Dobzhansky, ya citado, publicara su *Genética y el Origen de las Especies* en 1937 e iniciara así la andadura de la denominada teoría sintética de la evolución porque integraba la teoría de la herencia, basada en última instancia en las ideas del que fuera abad del monasterio

13. La obra clave en esta temática es la de T. W. Deacon, *The Symbolic Species: The coevolution of language and the brain*, Norton, Londres, 1997; véase también M. Saunders Gazzaniga, *Nature's Mind: The biological roots of thinking, emotions, sexuality, language and intelligence*, Penguin, Londres, 1994, y, por supuesto, en lo que se refiere a la naturaleza biológica del yo, centrada en las conexiones neuronales, es fundamental S. A. Greenfield, *The Private Life of the Brain: Emotion, consciousness and the secret of the self*, Allen Lane, Londres, 2000.

agustino de Brno (en Moravia, en la hoy República Checa) Johann Gregor Mendel (1822-1884), y la teoría que Darwin exponía en la primera edición de su *Origen de las Especies* (la teoría no adulterada como ocurriría en ediciones posteriores al incorporar las reacciones a sus críticos).

En la actualidad, la teoría de Darwin es la ortodoxia con ligeras modificaciones pero de consecuencias monumentales. Y es que si la 'hibridación cultural' de Mendel y Darwin fue muy fructífera, la de Darwin y Freud ha acabado con ese último 'ídolo' que somos 'nosotros', ese Narciso que sólo ve su propia imagen inefable.

En efecto, el lugar que ocupa Freud en la cultura 'científica' actual es más bien como parte del paisaje cultural más pintoresco de la intelectualidad occidental. Aunque a Freud en cierto modo se le respeta como un gran secularizador del conocimiento, sin embargo como teórico científico tiene numerosos detractores y su técnica del psicoanálisis no tiene, ni mucho menos, un reconocimiento universal (como tampoco lo tiene su intérprete más *sui generis*, Jacques Lacan). Sin embargo, su idea básica referente a que la motivación del hombre no es más que el resultado de propensiones inconscientes ajenas, en buena medida, a su voluntad y entendimiento, ha encontrado una vía de expresión dentro del núcleo duro de la ortodoxia darwiniana englobada en la mencionada teoría sintética[14]. Y esta vía de expresión es lo que se conoce popularmente como la doctrina del gen egoísta ya más que esbozada en páginas anteriores. Entonces, lo que se conoce como voluntad y entendimiento queda enormemente desvirtuado en su significado tradicional.

Desde Marx, de momento, lo que se puede decir es no sólo que el hombre sería un animal 'darwiniano' (entre comillas, porque Marx no comulgaba estrictamente con esa concepción de animalidad humana), y además un objeto freudiano, sino que la parte más identitaria de ese objeto, la conciencia, no sería más que el resultado de un proceso de retroalimentación que asimilaría dicho objeto a una clase social que propiciara una interacción entre objetos afines que potenciara y protegiera esa afinidad (o sea, coloquialmente dicho, la conciencia individual es conciencia de clase, no hay otra). Estas ideas, técnicamente hablando, serían especialmente anticipatorias, porque conducen directamente no sólo a la controvertida proyección anti-subjetivista de Louis Althusser (1918-1990) sino, sobre todo, a la teoría de la complejidad desarrollada, por ejemplo, por Stuart Kauffman en el Instituto de Santa Fe

14. En cualquier caso hay que tener presente no descontextualizar a Freud y mantenerlo plenamente en el mundo del pensamiento continental (véase M. Verweyst, *Das Begehren der Anerkennung: subjektheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan*, Campus, Fráncfort, 2000).

(Estados Unidos) y que ofrece una interesante alternativa a la teoría de la selección natural[15].

Especies, individuos o genes

La pregunta que se empezaron a hacer muchos biólogos hacia la segunda mitad del siglo XX versaba en torno a 'sobre qué entidad realmente actúa la selección natural'. Prácticamente, desde tiempos del mismo Darwin, estaban aquéllos que, al igual que el naturalista inglés, pensaban que la selección natural actuaba sobre el individuo. Otros, sin embargo, especialmente en el entorno germano, se decantaban por la expresión de que el organismo en general, y el hombre en particular, actúan por el bien de la especie, o sea que la especie era la unidad de selección. Esta última idea estaba en armonía con el desarrollo de la sociología de principios de siglo según la cual el hombre actuaba condicionado por su entorno social. Naturalmente, esta idea es tan vieja como Occidente. Para Aristóteles el hombre era un animal político y social por naturaleza, y para el cristianismo subsiguiente, todos formamos parte del cuerpo místico de Cristo. Luego con el mecanicismo renacentista, que prosiguió en el Barroco y la Ilustración, sobre todo en Inglaterra (Thomas Hobbes, John Locke), Francia (René Descartes) y Escocia (Adam Smith), la idea de los hombres como átomos que se deben cohesionar por medio de un contrato social adquirió carta de naturaleza. Por el contrario, en el siglo XIX, mediante la influencia del padre de la sociología romántica Auguste Comte, con el apoyo de John Stuart Mill en Inglaterra, la idea de los hombres como átomos perdió vigencia. De hecho, el promotor del positivismo más científico, el alemán Ernst Mach, pensaba incluso que el átomo era un concepto anticientífico (una entelequia inobservable e ininteligible) y, por tanto, algo perfectamente prescindible conceptualmente. De manera que es justo decir que la idea darwiniana era minoritaria en su expresión y especialmente referida a la naturaleza de la herencia, basada en la hipótesis revisada de las gémulas de Hipócrates, que el primo de Darwin, Francis Galton (1822-1911), refutó con un ingenioso experimento crucial según el saber de ese momento y lugar.

Ahora bien, dentro de la 'ideología' científica, ideas como la solidaridad, o bien la cohesión social para la supervivencia de la especie, tienen un aroma místico que no cuadra en absoluto con el espíritu derrocador de absolutos de la época en que vivimos. Bien entendido que el hombre es una colonia de células (o de bacterias que dirían algunos

15. Véase *supra*, nota 7 de la Introducción.

otros, siguiendo a la extraordinaria bióloga que es Lynn Margulis). La colmena, el termitero o el hormiguero son, asimismo, sociedades tan perfectas, para la defensa de una totalidad orgánica y organizada, que es difícil pensar en una autoanulación más completa de las partes a favor del todo. Sin embargo, a veces el mecanismo falla y alguna de estas unidades empieza a ir 'por libre', como en el caso del cáncer en un organismo pluricelular, y la sociedad perfecta acaba colapsando. Y, huelga decirlo, la sociedad celular que constituye a cada uno de los organismos humanos colapsa del todo con la muerte. ¿Del todo? No. Lo que hace unos cien años August Weismann (1834-1914) llamaba plasma germinal, contrastándolo con el plasma somático, sobrevive en las siguientes generaciones hasta que el linaje al respecto se extinga (hoy día se detecta que dicho 'plasma' también envejece).

Entonces, en el hombre, por ejemplo, todo lo que no sea plasma germinal es provisional, prescindible a medio/largo plazo, incluido, por supuesto, el sistema nervioso. Y sobre la pregunta, así a grandes rasgos, de qué fuera antes si el huevo (plasma germinal) o la gallina (plasma somático), la contestación, aparentemente frívola, sería que una gallina no sería más que la forma que tiene un huevo de hacer otro huevo.

Naturalmente, la sustancia lógica de esta problemática es que no puede haber selección natural sobre entidades que no se conservan como tales en el tiempo. Es decir, sobre entidades que no sólo no permanecen en el tiempo sino que no se duplican. O sea, en lo que se refiere a la supervivencia del más apto —expresión que Darwin toma del polifacético victoriano Herbert Spencer (1820-1903), porque la expresión 'selección natural' resultó para Darwin proclive a una carga metafísica no deseada—, de lo que se trata es de saber qué es lo que hace que el más apto lo sea efectivamente. Y la solución es que, en principio, lo que hace que un organismo sea más apto reside en su constitución genética acoplada al medio más adecuado a fin de facilitar e instrumentar relativamente al máximo la reproducción. Además, si los genes son las estructuras que mantienen sus identidades prácticamente inalteradas entre las generaciones (salvo mutaciones de diversa índole), estas identidades son las que se seleccionan en el medio que corresponda.

Es verdad que un gen puede mutar a otro. Pero lo único que esto quiere decir es que ese otro gen se convierte en un nuevo contendiente para el proceso selectivo. También es verdad que los genes están asociados en unidades celulares mayores denominadas cromosomas. Entonces, habrá genes que, por término medio, sacarán más partido reproductor de esas unidades que otros. Esos genes serán potencialmente los más aptos. También puede ocurrir que un gen se divida en varias partes y que cada una se herede por su lado. Pero eso sólo quiere decir que la

unidad de selección será entonces, no el gen, sino la parte del gen que mantiene su identidad[16]. Para el caso general ya no se usa la palabra gen sino que, como asimismo se ha indicado, se utiliza el término de replicador (ideado por Richard Dawkins). También puede suceder, siguiendo este último planteamiento, que varios genes se agrupen de tal modo que se constituyan en entidades que mantienen su identidad entre las generaciones. Bueno, obviamente el término de replicador también se aplicaría en este caso, hasta el punto de que al ser dicho término más general que el de gen, e incluir, por supuesto, el concepto de gen, el concepto de replicador es esa entidad sobre la que actúa la selección natural. Para subrayarlo, se insiste en que los replicadores pueden ser incluso organismos enteros e, incluso, grupos de organismos siempre y cuando se identifique una identidad que es la que se mantiene.

En el hombre, y en los mamíferos, la entidad que se mantiene, en la práctica, es el gen. La consecuencia es que 'nosotros' no somos más que, en el peor de los casos, contenedores de genes y, en el mejor, interactores (el término es de David Hull), o intermediarios entre esos genes y el medio, de modo que la supervivencia de los mismos se beneficie o se malogre con respecto a otros genes. En este sentido, los genes serían en última instancia equivalentes, en cierta medida, al inconsciente freudiano. Mientras que el soma, eventualmente desechable, valga la metáfora, sería lo consciente.

Nuevo viaje hacia 'la conciencia'

Ya se ha dicho en varias ocasiones qué es la adaptación del 'verlas venir'. La adaptación que simula situaciones futuras con respecto a un referente que es 'el yo'. Pero, de nuevo, ese yo ¿de dónde sale? Simple y llanamente, desde la ciencia a secas (lo más natural), es una creación provisional que se instrumenta por medio de los replicadores para darle una salida a la adaptación global subyacente. Y es una creación surgida, a los efectos, por 'ensayo y error', porque desde el tiempo que apareciera, quizá como un efecto derivado o secundario, se vería favorecida por la selección natural y, por tanto, promovida con respecto a otras alternativas. Pero lo que debe quedar claro es que el beneficiario último de esa identidad de tapadillo es el replicador, que es la entidad que permanece

16. Y, por añadidura, está el fenómeno conocido como *splicing* donde un gen se puede manifestar en múltiples versiones (la duda, y posterior investigación, surgió cuando a la hora de descifrar distintos genomas, el humano entre ellos, se comprobaba que había muchas más proteínas que genes lo que alteraba la 'ecuación serial' de George Beadle y colegas: un gen – una enzima-proteína).

a través de las generaciones. El yo provisional simplemente cumple su función de referente y desaparece —de hecho la intensidad identitaria dependería del número de conexiones neuronales de tal modo que, por ejemplo, los antidepresivos y drogas euforizantes blandas en general (por no hablar de las duras), como puedan ser el café o el tabaco, diluyen la sensación de identidad que se vería exacerbada, por ejemplo, en un ataque depresivo[17]—. Claro debe estar, por lo dicho poco antes, que el yo también puede ser una forma de autoprotección, al ser —según la interpretación marxiana, avalada por la reciente teoría de la complejidad de Stuart Kauffman, entre otros[18]— un signo de adhesión a una clase social cuyos componentes tienen los mismos intereses que quedan así, mediante dicha adhesión, mejor defendidos[19].

Dentro de esta tesitura, el sentido ético de este yo circunstancial es en efecto tan circunstancial como su mismo referente, de manera que el beneficiario del comportamiento ético sería, en última instancia, el replicador, por muy subjetiva que, en teoría, llegue a ser esa concepción. Por ejemplo, cuando una madre quiere a su hijo más que a otros individuos sin relación de parentesco es porque comparte replicadores con ese hijo y, trivialmente, los replicadores que inducen en sus portadores comportamientos que les favorecen son los replicadores que prosperan (sobreviven). Del mismo modo, cuando un individuo beneficia a otro es porque espera un beneficio equivalente de ese otro, es decir que existe un altruismo recíproco, un 'toma y daca' que hace que dos replicadores 'se asocien' porque así obtienen relativamente más recursos para sí que si actuaran en solitario.

Ni que decir tiene que el órgano que procesa todo el conocimiento es, en una palabra, el cerebro. Esto significa que toda concepción humana es estrictamente, obviamente desde el naturalismo, una concepción biológica. De manera que percibimos el mundo con arreglo, en última instancia, a requisitos adaptativos. Es decir, ordenamos nuestro mundo de acuerdo con criterios de economía adaptativa claros, como ya se ha insistido que, en su día, bajo la influencia creciente de Darwin, plan-

17. Véase S. A. Greenfield, *op. cit.*

18. Véase, de nuevo, nota 7 de la Introducción.

19. Por descontado que la cuestión de la identidad personal es un tema espinoso con multiples derivaciones, véanse como alternativas a considerar, por ejemplo, la incluida en la obra de A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and society in the late modern age*, Polity Press, Londres, 1991, y la interesante y meditada crítica de M. Adams, *The Reflexive Self: A critical assessment of Giddens's later work on self-identity*, Nottingham Trent University, 2001. También es útil desde nuestra perspectiva el estudio de S. E. Cuypers *Self-Identity and Personal Autonomy: An analytical Anthropology*, Aldershot, Ashgate, 2001.

tearan decisivamente tanto el positivista alemán Ernst Mach[20] como el pragmatista William James.

Por añadidura, siguiendo el magisterio sociológico de Émile Durkheim (1858-1917), el referente más inmediato para ordenar nuestro mundo sería nuestra propia organización social. Las ideas seminales de Durkheim fueron retomadas, algo más de medio siglo después, por Peter Berger y Thomas Luckmann en su *Construcción Social de la Realidad.* Estas ideas fueron a su vez avaladas, en un contexto biológico, por Konrad Lorenz (1903-1989), uno de los padres de la etología moderna. Y todo ello ha desembocado en el constructivismo 'epistémico' que, pasando por la *Estructura de las Revoluciones Científicas* de Thomas Kuhn (1922-1996), lleva casi cuatro décadas desarrollándose bajo los auspicios del denominado Grupo Fuerte de Edimburgo o por el Programa Empírico del Relativismo de la Escuela de Bath, también en Inglaterra, incluyéndose asimismo en esta tesitura los estudios etnometodológicos de, por ejemplo, la teoría del actor-red de Bruno Latour o el constructivismo radical de un Steve Woolgar[21], y, sobre todo, toda la obra de Pierre Bourdieu (1930-2002), que funde de una manera admirable, superando a ambas en coherencia y generalidad, las sociologías de Louis Althusser (*via* Karl Marx) y Karl Mannheim (*via* Max Weber)[22].

De esta manera, la construcción del mundo *de novo* no sería únicamente patrimonio de los físicos sino, y muy especialmente, de sociólogos y sobre todo de biólogos aunque de un modo más soterrado. Es decir, el mundo moderno también habría tocado a su fin no solamente por la supuesta ausencia de objetividad real en nuestras concepciones básicas, a que ya se ha aludido, sino porque la reducción ontológica de todo acontecer a la física, principio inalienable de la modernidad, también queda en entredicho. En efecto, si de reducción hay que hablar, lo que se daría en todo caso sería una reducción inversa, porque

20. De nuevo no hay que perder de vista la consideración de Mach como autor continental y no analítico (angloamericano), véase en este sentido la obra del estudioso finlandés P. Turunen *Der unbefangene Blick: Mach, Husserl und die ursprüngliche Anschauung*, Publicaciones de la Universidad de Joensuu, 1993.

21. Desde luego la sombra de Durkheim, como la del gen, es enormemente alargada y de hecho sirve hasta de base para un naturalismo no ya antropológico, en la línea de Lévi-Strauss, sino teológico, que es como el conocido clérigo anglicano John Milbank documenta su famosa tesis, véase su *Theology and Social Theory: Beyond secular reason*, Blackwell, Oxford, ²2006. Para una interesante discusión sobre la tesis contra el naturalismo del también conocido teólogo, esta vez calvinista (aunque sea profesor en la Universidad Católica de Notre Dame), Alvin Plantinga, se puede consultar J. Beilby [comp.], *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga evolutionary argument against naturalism*, Cornell University Press, 2002).

22. Véase D. Swartz, *Culture and Power: The sociology of Pierre Bourdieu*, The University of Chicago Press, 1997.

toda teoría que construyen los físicos a partir de sus observaciones se estructuraría según parámetros sociales. Y, claro está, lo social a su vez no se puede entender sin los mecanismos biológicos que propician su aparición y consolidación orgánica (circunstancia que se demuestra de un modo más que contundente en la obra maestra de Frank Sulloway, *Born to Rebel*; véase Bibliografía).

Ultrabiología

Se puede decir que la biología moderna alcanza el principio de su fin, según los cánones que aquí se están estableciendo, en el ensayo *Sobre el Origen de las Especies por medio de la Selección Natural* que concluyera Darwin en 1844 y que éste entregara a su esposa Emma para su eventual publicación en caso de una muerte prematura del naturalista inglés, como éste se temía. En efecto, Darwin había llegado a la conclusión de que el proceso adaptativo podía tocar techo cuando la adaptación a ese medio 'independiente' de los físicos modernos fuera perfecta. Posteriormente, y así aparece en la edición del *Origen de las Especies* de 1859, así como en las cinco posteriores, la independencia de dicho medio pasa a la historia.

Y es que, paradójicamente, Darwin, en su ensayo de 1844, no tiene en cuenta el medio biológico *como tal*. Es decir, metodológicamente el medio se puede dividir en físico y biológico. Y así como el físico puede permanecer teóricamente constante, el biológico está cambiando continuamente, porque cada mutación que 'mejore' a un organismo sobre los demás 'sube' el listón en lo que se refiere a un proceso de selección natural siempre activo. Por supuesto que si el proceso mutacional cesara todo se anquilosaría y se llegaría, en principio, a ese medio perfecto. Pero éste no es en absoluto el caso.

Pero es que hay más. El medio no sólo es la interacción entre lo que, para entendernos, se ha llamado medio físico y medio biológico, sino que, en un sentido profundo, es una creación del propio organismo mancomunadamente con todo el mundo orgánico. Veamos.

Para empezar, desde la biología, y como primera providencia, ya sabemos que todo organismo dedica su existencia a buscar los recursos necesarios para su supervivencia y reproducción. Esta operación se denomina en el caso del hombre, desde la filosofía (lo inefable), epistemología. Epistemología como búsqueda de *episteme*, de verdad insoslayable, cuya traducción a la realidad biológica (lo natural), se insiste, no es más que la búsqueda de los recursos apropiados a la supervivencia (y reproducción) acertando en su localización. Indudablemente, en el caso

del hombre, desde una perspectiva histórica amplia, la búsqueda de la inmortalidad, así como de la piedra filosofal (el recurso de los recursos), en sus distintas manifestaciones, ha sido el motor principal de su existencia. Que, lamentablemente, el ser humano se haya tenido que contentar con muchísimo menos, no anula esa pretensión biológicamente sempiterna. Pretensión biológica, como la de cualquier otro organismo, con la diferencia de que el hombre es consciente de esa búsqueda. Pero, de nuevo, esa conciencia es parte/consecuencia de su bagaje adaptativo y no una propiedad inefable adquirida de un modo cuasi-mágico[23].

Para seguir. También sabemos que los recursos no sólo son escasos, en general, sino que son el objetivo del organismo de que se trate y de sus competidores. Por lo tanto, se impone un comportamiento social. Se podría decir que rige una manera de llegar a los recursos antes que nadie con el mínimo conflicto, es decir, con el mínimo riesgo para la propia integridad. Comportamiento social que en el hombre, y desde la filosofía (lo inefable), se denomina *ética* y *política*, pero cuya traducción a la realidad biológica (lo natural) se reduce a pactos entre congéneres o a luchas abiertas entre los mismos, en lo que en el mejor de los casos sería la práctica de un altruismo recíproco como una EEE (una Estrategia Evolutivamente Estable). Esta situación vale para el hombre como para cualquier otro organismo. De nuevo, la característica humana es que las motivaciones reales para su comportamiento pueden ser más o menos conscientes[24].

Y para redondear, cuando se habla de realidad biológica, se habla de una realidad en donde nada es ajeno al organismo. Es decir, la 'Verdad', la 'Realidad', sólo atañen al proceso de supervivencia y no a un mundo exterior, independiente, ajeno al organismo. Suponiendo, por ejemplo, que existiera ese mundo exterior independiente, se podría afirmar que el organismo que no reconozca al mismo en sí, sino a una percepción distorsionada de ese mundo, estaría menos adaptado que el que sí lo considerara en su plenitud ontológica. Pero esa afirmación sería falsa, como se constata a continuación.

23. Se puede consultar al respecto J. Knowles, *Norms, Naturalism, and Epistemology: The case for a science without norms*, Macmillan, Nueva York, 2003, así como J. Cameron y W. D. Pierce, *Rewards and Intrinsic Motivation: Resolving the controversy*, Bergin & Garvey, Londres, 2002.

24. En cuanto a la cuestión ético-naturalista se puede acudir sin dudarlo al escrito de M. Timmons *Morality without Foundations: A defense of ethical contextualism*, Oxford University Press, 1999.

Lo real, las ciencias naturales y las ciencias humanas

Siguiendo una parábola propuesta por el biólogo David Sloan Wilson[25], imaginemos que vivimos en un mundo en que todos los seres humanos somos básicamente iguales en nuestras pretensiones epistémicas y en nuestro comportamiento para instrumentar esas pretensiones. Pero resulta que ocurre una mutación que incita a pensar que cierta parte de la especie, 'los otros', no juega limpio y no se atiene a los cánones de, por ejemplo, un altruismo recíproco más o menos pactado. La idea es que si esa manera de pensar prospera, es decir, esa mutación se ve favorecida por selección natural, la que se ve favorecida es la idea de un mundo falso en detrimento del mundo verdadero. O sea que puede ocurrir que si la creencia en una *doxa* determinada facilita la supervivencia a expensas de la creencia en la *episteme*, el proceso de supervivencia instrumentado por la selección natural no nos acercaría necesariamente a acoplarnos a un mundo verdadero.

Por el contrario, Konrad Lorenz en su estudio ya clásico sobre la adaptación humana, basándose en un realismo hipotético que comparte con Popper y con Max Planck (1858-1947) (entre otros muchos, ciertamente), concluye que el proceso adaptativo refleja cada vez más, como una llave que se fuera ajustando a una cerradura, la realidad independiente que nos acoge a todos. Desde luego ésta es una creencia injustificable, es como si por un proceso de selección natural nos acercáramos cada vez a una supuesta 'cosa en sí' kantiana.

Teniendo en cuenta, independientemente de lo que sepamos de la física actual, que de haber *episteme*, el organismo no tiene por qué reconocerla si no facilita su supervivencia, entonces el organismo a lo que se acopla es a ese mundo *para*-real que facilita su supervivencia y no a otro, por lo que el problemático mundo epistémico sería superfluo en cuanto a la supervivencia del organismo se refiere.

No cabe duda de que la intuición de Lorenz, como la de Popper y la del mismo Planck (responsable último, aunque involuntario, de la física posnewtoniana), fomentan la creencia de que la búsqueda de la verdad nos conduce a un mundo donde no caben las alucinaciones y así sabríamos sin más paliativos a qué atenernos. Pero recuérdese que el organismo, sea humano o no, lo que busca son recursos para su supervivencia y 'le da igual' obtener esos recursos en un mundo falso o verdadero[26].

25. Véase *Darwin's Cathedral: Evolution, religion, and the nature of society*, Chicago University Press, 2002.

26. La obrita de N. Uchigaki, *Transparent Reality: Science, reality, and myth* (Christopher Publishing House, Hanover, Mass., 1998), es de gran ayuda para colocar esta cuestión en una perspectiva adecuada.

Es más, lo que parece más verosímil es que el organismo construya su mundo de la manera que instrumente mejor su supervivencia, y que la selección natural fomente esa construcción que, en cierto modo, puede ser una construcción aleatoria en el sentido de que también parece verosímil que los mundos posibles al respecto pueden ser infinitos. Así, en un sentido leibniziano, la selección natural, como el dios de Leibniz, construye si no el 'mejor de los mundos posibles' sí uno lo suficientemente aceptable, como conjetura el gran economista (premio Nobel de Economía en 1978) que fue Herbert Simon (1916-2001).

Por supuesto que el organismo no tiene todos los grados de libertad posibles, porque en este caso construiría de inmediato su propio paraíso donde toda necesidad estaría satisfecha al momento, no habría ni muerte, ni enfermedades, ni problema agobiante alguno. También hay condiciones fijas. Ahora bien, ¿constituyen las condiciones fijas esa realidad independiente de la ciencia moderna? No necesariamente. Volvamos al Darwin de 1859. Lo que en última instancia altera la vida del organismo para mal son las mutaciones favorables en sus congéneres que le obliguen a quedarse en un puesto rezagado. Y la generalización de esta circunstancia nos conduce a un mundo creado por todos los organismos de manera que lo que realmente permanece de dichos organismos, sus replicadores en la práctica (genes en sentido coloquial), es la circunstancia que obliga a que, de nuevo en última instancia, los replicadores traten de eliminarse entre sí, simplemente porque ésta sería la consecuencia última de un proceso de selección natural.

O sea que haya un medio físico real e inalterable es algo, siempre en esa última instancia, irrelevante para la vida orgánica. Es como si, en el lenguaje de Dawkins, el fenotipo ampliado (*extended phenotype*) de un organismo se extendiera a todo el universo, o sea que, en efecto, todo el universo fuera parte de mi fenotipo, del fenotipo de cualquier organismo. Aquí confluyen idealmente la física cuántica y la biología actual, porque si, desde la física, el organismo al percibir colapsa la función de ondas e instituye la realidad, desde la biología hace otro tanto en el sentido de que crea su propia realidad condicionada a la realidad que han creado y están creando los demás organismos[27].

El mismo Richard Lewontin, continuador de la obra de Theodosius Dobzhansky, y, posiblemente, el teórico de la evolución más respetado

27. Véase la colección de ensayos reunida por D. Lorimer en *Science, Consciousness and Ultimate Reality*, Imprint Academia, Exeter, 2004, así como M. Keiser-Cook, *The Missing Link: Evolution, reality and the translation paradigm*, Lang, Fráncfort, 2004, y B. Koenig, *Natural Law, Science, and the Social Construction of Reality*, University Press of America, 2004.

desde que muriera su mentor, incita a que se abandone el concepto de adaptación entendido como el acoplamiento del organismo a un medio independiente y manifiesta: «Los genes de un organismo, en la medida que influyen en lo que el organismo consigue con su comportamiento, fisiología y morfología, contribuyen al mismo tiempo a construir el medio. De este modo, si los genes cambian en la evolución, el medio del organismo cambiará también»[28]. Y, en otro lugar, afirmará, con el también conocido teórico de la evolución Richard Levins: «El medio no es una estructura impuesta a los seres vivos desde el exterior sino que es de hecho una creación de esos seres vivos. El medio no es un proceso autónomo sino un reflejo de la biología de la especie»[29]. Claro está, que la propuesta que aquí se intuye es bastante más radical que la avanzada por Lewontin y su colega Levins.

Recapitulación y reflexiones

Obviamente, desde la ciencia biológica, toda inefabilidad se remite, como cualquier otra característica humana, a un sustrato orgánico. La ontología pertinente se dirije al replicador. La búsqueda de la verdad, o epistemología, se centra en la obtención de recursos para la supervivencia y la reproducción. Pero al ser muchos los que contienden por los recursos se precisa una estrategia ético-política para la obtención de los mismos a expensas de terceros.

Por esto último señalado, en lo que refiere a las hermeneúticas ética y política, contempladas desde la biosociología, también el giro posmoderno se deja sentir. En la biología moderna, el punto de partida descontaminador, desde el positivismo, podría ser la obra maestra del anatómico Andrea Vesalio, cuya primera edición se publica el mismo año que el *De Revolutionibus* de Copérnico, como ya se ha señalado. El comportamiento ético-político se naturaliza, oficialmente se podría decir, en la obra al respecto de Niccoló Maquiavelo (1469-1527) y de Thomas Hobbes (aunque en realidad nos tendríamos que remitir a los sofistas de la Grecia clásica, e incluso antes, a Egipto y Babilonia). Para éste último, desde la perspectiva del individualismo mecanicista de la época, como bien se conoce, los hombres realizan en algún momento hipotético de su historia un contrato social para alcanzar una conviven-

28. R. C. Lewontin, *Biology as Ideology: The doctrine of DNA*, Anansi, Toronto, 1991, p. 86.

29. R. Levins y R. C. Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press, 1985, p. 99.

cia mínimamente tolerable (*Leviathan*, 1651). Lo mismo ocurre en el siglo siguiente, esta vez desde una perspectiva prerromántica, con Jean Jacques Rousseau (1712-1778), o desde un punto de vista propiamente ilustrado con David Hume.

Como igualmente se sabe, Hume propone indirectamente la falacia naturalista según la cual lo que debe ser no se puede deducir nunca de lo que es, falacia que quedaría consagrada a principios del siglo XX en los *Principia Ethica* (1903) del profesor de Cambridge G. E. Moore (1873-1958). También en la ilustración escocesa, se abre una paradoja ética interesante en el contraste de las dos obras capitales de Adam Smith, ya que en su *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) se proclama la empatía entre los seres humanos como la ligazón ético-política más fuerte, mientras que en *La Riqueza de las Naciones* (1776) las consecuencias indirectas del egoísmo son las que promueven el bienestar de los pueblos.

Como ocurre en su contrapartida epistémica, el principio del final de la modernidad en la ética y política naturalistas de un Hobbes, o de los ilustrados, también se empieza a gestar en Darwin. En efecto, para Darwin el comportamiento ético-político 'civilizado', según su propuesta en el *Origen del Hombre* (1871), es algo que se favorece por selección natural. Pero, desde el genoma, la supuesta libertad humana comienza ya a no tener nada que ver directamente con el tema y en consecuencia la falacia naturalista comienza a perder su sentido falaz. El dilema ético de Adam Smith se resuelve en una primera aproximación por medio de un proceso selectivo optimizador (de la misma manera que la selección sexual parece estar en contra de la selección natural a favor del mantenimiento de la integridad física, ya que lo que atrae al sexo opuesto también atrae al depredador). La selección a favor del egoísmo a ultranza quedaría matizada por la optimización a favor de un egoísmo blando que permitiera la empatía hacia los demás seres humanos, propiciando así asociaciones en las que se conseguirían más recursos que actuando individualmente, aunque sobre la base de que la relación coste/beneficio de la operación de turno se mantenga bajo mínimos.

Pero Darwin tenía una anomalía importante en la existencia de organismos que no tienen descendencia y que ayudan a que otros la tengan, como ocurre en los insectos sociales. El mismo Darwin señala en su *Origen* de 1859 que un hecho así supone la refutación de su teoría. Y Darwin resuelve mal. Piensa que los insectos sociales forman una especie de superorganismo (superindividuo) y que la colonia que mejor prospera es la que mejor sobrevive. Aquí tenemos la dicotomía entre selección natural entre grupos y selección natural entre individuos al rojo vivo. Darwin deducía que sólo tenía sentido la selección entre individuos por lo que la anomalía en cuestión básicamente se mantenía.

Hubo que esperar, primeramente, a la fusión plena entre la teoría de la selección natural y la teoría de la herencia de Johann Gregor Mendel, puesta al día, conseguida por Theodosius Dobzhansky en su importantísima obra *Genética y el Origen de las Especies* de 1937 (con el notable precedente de La *Teoría Genética de la Selección Natural*, publicada por Ronald A. Fisher en 1930). Y más tarde tuvo lugar la aparición de ese ente posmoderno (por su fragmentabilidad) que destruye el concepto de individualidad moderno: el replicador.

Es decir, la individualidad, o bien se refería al individuo de siempre, poseedor de una mente y un cerebro, si se permite la expresión, o bien a una entidad supraindividual, el ser social, ya preconizado por Aristóteles y que hace más o menos un siglo, según criterios, adquiría carta de naturaleza con el nacimiento de la sociología moderna en un Émile Durkheim. Prácticamente hasta los años sesenta del pasado siglo, los biólogos en general convenían (especialmente los alemanes), muchos a regañadientes (especialmente los angloamericanos), en que los individuos actuaban por el bien de su especie, y la ambigüedad de Darwin al respecto no se dejaba sentir.

Pero en 1963-1964, el gran biólogo evolucionista británico William Donald Hamilton (1936-2000)[30] resuelve oficialmente el dilema de Darwin: los insectos neutros no tienen descendencia porque en su sistema genético (machos haploides, hembras diploides) es una mejor estrategia de supervivencia que se reproduzcan sus hermanas en vez de ellos mismos. De nuevo, el que la reina sea la que se reproduzca es un comportamiento optimizante, pero es que lo tremendamente nuevo, lo que rompe del todo la modernidad en la ética, desde la biología, es que el sujeto ético real ya no es ni el individuo ni la sociedad, sino sus genes o, expresado con más propiedad, sus replicadores. El individuo sería un sucedáneo ético y en su actuación aparentemente altruista obedecería no a predicamentos sociales más fuertes que sus propias tendencias individuales, sino a las estrategias de supervivencia de sus replicadores promocionadas por la selección natural. El 'contrato social' subyacente sería entre replicadores y el resultado sería el comportamiento individual y por ende el social. ¡Esto sí que es un giro copernicano[31]!

30. El libro de su colección de artículos *Narrow Roads of Gene Land: The collected papers*, Freeman, Oxford, 1996 y 2001, es un 'incunable' de la historia de la biología aunque su recopilación y publicación sea tan reciente.

31. Que, por supuesto, tiene múltiples detractores; dos títulos recientes en este sentido son, por ejemplo, el de A. Innis Daga, *Love of Shopping is not a Gene: Problems with Darwinian Psychology*, Black Rose Books, Londres, 2005, o el de R. C. Francis, *Why Men won't ask for Directions: The seductions of sociobiology*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 2004.

Capítulo V

MITEMAS Y NEURONAS: HACIA UN ENCUENTRO ANALÍTICO-CONTINENTAL

The advantage of the emotions is that they lead us astray, and the advantage of science is that it is not emotional.

(O. W.)

Los dos 'occidentes'

Oficialmente, así deprisa y corriendo para entendernos, la filosofía analítica ('angloamericana') tomaría forma con Gottlob Frege (1848-1925) y Bertrand Russell (1872-1970), y la continental ('germano-francesa'), con Edmund Husserl (1859-1938), sin descuidar la línea que Charles Taylor ha instituido como la tradición Hamann-Herder-Humboldt. Ambas aproximaciones coinciden en ser antinaturalistas, es decir, antipsicológicas (o sea, peculiarmente inefables, cada una en su medida). Otro ejemplo de esta dicotomía ontoepistémica sería la Ilustración y su reacción romántico-'idealista'. Todavía otro caso paradigmático podría ser, argüiblemente, la antítesis entre el renacimiento pitagórico-platónico (Galileo) y la filosofía escolástica aristotélica, como bien matiza Georg von Wright en el primer capítulo de su libro *Explicación y Comprensión* (1971). Y así sucesivamente hasta, por poner un punto de partida que en Occidente estaría marcado por la dicotomía apolíneo-dionisíaca que preconizara Nietzsche en su *Origen de la Tragedia* (1872). Sea como fuere la evolución de esa dicotomía, más bien subyacente, en el siglo XX se ha caracterizado por el desarrollo, por un lado, de una filosofía analítica que aunque de origen germano se instala, en términos generales, en 'Angloamérica' y subculturas afines (retranqueándose en lo natural a pesar de sus orígenes), y, por otro lado, por la expansión de una filosofía continental que, asimismo en términos generales, se ubica princi-

palmente en Francia y Alemania e, igualmente, en contextos culturales afines[1] (decantándose por lo inefable, más en Alemania que en Francia). Es más, en filosofía, como en ciencia, desde el barroco, como ya se glosó en el prefacio y en el capítulo II, se habla fundamentalmente en Inglés, Francés y Alemán, haciendo en un principio ciertas concesiones al Latín especialmente en zonas germano-parlantes.

En general, la filosofía analítica, a grandes rasgos, cobija a la ciencia experimental, mientras que la filosofía continental ampara, en todo caso, a 1) una ciencia especulativa, como pueda ser el estructuralismo galo o la filosofía crítica alemana post-Adorno-Horkheimer y 2) a una especie de supraciencia en el sentido de hacer derivar la ciencia experimental de una filosofía fenomenológica que iría a las 'cosas mismas' (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty). La ciencia propiamente dicha sería reduccionista en un sentido lato, es decir, toda complejidad, después del análisis pormenorizado de rigor, se remitiría a estructuras físico-químicas más o menos integradas en otras unidades más complejas. Por ejemplo, el sistema nervioso se centraría en torno a unidades celulares más o menos entrelazadas entre sí (sinapsis) denominadas neuronas. Mientras que desde la perspectiva continental la ciencia sería tributaria de un soporte antropocéntrico (que no subjetivo) insoslayable cuya base podrían ser perfectamente los mitemas de Lévi-Strauss (1908-) que, en realidad, no serían otra cosa que los arquetipos de Carl Gustav Jung estructuralizados. En efecto, los mitemas serían las unidades integrantes de las estructuras míticas que, como las neuronas, reflejarían pautas cerebrales ordenadas, de las que derivaría toda la actividad intelectiva del ser humano.

Claramente, el concepto de neurona, 'opuesto' al de mitema, tiene un protagonismo en la ciencia oficial, así como en la filosofía analítica (un referente preciso sería el materialismo eliminativo de los Churchland), protagonismo que no tienen los mitemas (ni los arquetipos jungianos) como tales en la filosofía continental. Pero el contraste intercultural entre las dos poses culturales persiste, es decir, la pose o actitud de que todo es física y química y la pose/actitud de que toda concepción físico-química no es más que una concepción mítica más, cuya estructura procedería de una transformación isomorfa de un mito fundacional que se perdería en la oscuridad de los tiempos, lo que Lévi-Strauss, denomina *l'Esprit*, y Carl Jung el *inconsciente colectivo*, y que se remontaría al

1. Véase, por ejemplo, la colección de artículos compilada por C. G. Prado con el título de *A House divided: Comparing analytic and continental philosophy*, Humanity Books, Nueva York, 2003, así como la excelente obra de M. Friedman, *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, Chicago, 2000.

origen mismo del ser humano (origen que sería, desde estas vertientes un tanto insospechado, porque tanto *l'Esprit* como el inconsciente colectivo enmarcarían la experiencia humana y no se originarían a partir de ésta)[2]. La tesis que aquí se propone sugiere que dichas posturas supuestamente antagónicas, que alcanzan un punto álgido en la modernidad tardía, derivan de dos manifestaciones culturales muy generales que, de un modo más o menos ambiguo, se mantienen a lo largo de la historia, y que dichas posturas se pueden compatibilizar dentro del universo darwiniano (sin prejuzgar una compatibilidad en el mundo de lo inefable).

Es interesante destacar que, en ambas concepciones, la noción de sujeto, como individuo autoconsciente, queda degradada a menudo hasta lo fantasmagórico. En efecto, si todo es física y química, 'nosotros', y 'nuestras' actividades, no son más que el resultado de interacciones químicas que comenzaran a tomar forma en el *Big Bang* como punto de partida 'sin origen' (ya que no tendría sentido físico hablar de espacio-tiempo en esa singularidad inicial). Y en la concepción de Lévi-Strauss, que podemos considerar como representativa del extremo continental al respecto, los mitemas se estructuran en sistemas que manifiestan su propia dinámica, ajena a todo supuesto autoconsciente, como ocurre, por ejemplo, cuando Heidegger sugiere que en realidad no somos nosotros los que hablamos, sino que es el lenguaje el que habla a través nuestro, lo que, a su vez, representaría otra variante continental previa a la posición central estructuralista de Lévi-Strauss[3].

La temperatura antropológica y sus consecuencias

Para proseguir, es pertinente intentar dilucidar la razón de esa emergencia y posterior preponderancia anglo-franco-alemana en detrimento de otros sustratos culturales dentro y fuera de Occidente. En este sentido, es significativa la matización que hace Lévi-Strauss, en su segunda edición de la *Antropología Estructural,* sobre la división de las agrupaciones humanas en 'frías' y 'calientes'. Las comunidades 'frías' se ceñirían a un modo de vida tradicional, que no sólo es lo que se estima 'lo seguro', por lo conocido, sino que además no desarrollarían una dinámica

2. Véase V. W. Grass, «Myth and the reconciliation of opposites: Jung and Lévi-Strauss»: *Journal of the History of Ideas* 42 (1981), pp. 471-488.

3. Al respecto es interesante cotejar D. Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspectiva*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2006, así como la colección de artículos P. E. Franke y F. D. Millar (comps.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, 2005.

agroeconómica proclive a una jerarquización social acentuada (como, por ejemplo, elabora Ernest Gellner [1925-1995] en su concepción de estructuración social desde una perspectiva histórica). Mientras que las comunidades 'calientes' se manifestarían en una especie de 'huida hacia delante' cuya primera versión oficial 'a la contra', por así decirlo, estaría plasmada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel y, siguiendo a Alexandre Kojève, centrada en la dinámica del amo y del esclavo, como se refleja en el capítulo III de dicha obra magna. En efecto, en Occidente el poder 'absoluto' del denominado Antiguo Régimen (los 'amos') sufre un envite importante a manos de la burguesía emergente (los 'esclavos') que se va consolidando en las ciudades (burguesía centrada en el refinamiento del especialismo laboral, como también aventura con enjundia Gellner). En dichas manos estaba la tecnología vigente (con sus inicios artesanales), y de esas manos surge y se desarrolla la ciencia considerada como ortodoxa en su historia oficial, que después de unos prometedores inicios singularmente en Italia y Holanda, adquiere 'cuerpo de doctrina', primero en Inglaterra y luego en Francia, y casi simultáneamente en Alemania[4].

Desde luego, la primera revolución industrial es, argüiblemente, un fenómeno casi exclusivamente inglés en su origen. Esta burguesía que preconiza el nuevo orden (tipificada ideológicamente, entre muchos otros, por Maquiavelo, Hobbes, Locke, Spinoza, Hume y los ilustrados franceses, singularmente por Voltaire, Diderot y Rousseau, como ejemplos más emblemáticos en lo que es una polifonía cultural más que multiforme) se hace gradualmente con el poder económico. Dicha burguesía, por ende, y en buena medida, se hace también con el orden político e intelectual en general, subyugando sociopolíticamente (hegemoneizando como diría Antonio Gramsci [1891-1937]) a los demás grupos del mismo entorno cultural, así como a entornos ajenos donde el Antiguo Régimen, en diversas versiones nacionales, todavía controla las voluntades (toda esta 'fenomenología histórica' ha recibido un estudio 'exhaustivo'[5] por parte de la escuela francesa *Annales* representada muy principalmente, como es bien sabido, por Lucien Febvre [1878-1956], Marc Bloch [1886-1944] y Fernand Braudel [1902-1985]).

4. Véase, por ejemplo, J. Adams, *The Familial State: Ruling families and merchant capitalism in early modern Europe*, Cornell University Press, Ithaca, 2005, e, igualmente, *Le Prince, la Ville et le Bourgeois: XIVe-XVIIIe siècles*, ed. crítica de L. Croq, Nolin, París, 2004.

5. Estudio, que según la crítica angloamericana, a menudo no congenia con el rigor de los datos, como ocurre con la famosa tesis de Weber, o las tesis directrices de Louis Althusser, Michel Foucault o Jacques Lacan, pero que, como los compañeros de viaje justamente citados, tiene una fuerza interpretativa difícil de no ser tomada en cuenta.

La heterogeneidad de la revolución burguesa

De manera que siguiendo a autores como Norbert Elias, o Pierre Bourdieu, las disyuntivas filosóficas típicas del Occidente dominante decimonónico derivarían de los problemas existenciales cotidianos de las clases burguesas anglo-franco-germanas. Dicha problemática tendría, espistémicamente, un trasfondo más bien carnavalesco (se trata de darse un respiro sin la intención de cambiar nada) y se manifestaría de una manera dialógica y polifónica en el espíritu preconizado por Mikhail Bakhtin (1895-1975). De este modo, la división analítico/continental de última hornada no reflejaría otra cosa en el tiempo más que una liberación primera de los ingleses del poder absoluto (recuérdese la ejecución de Carlos I en 1649 a manos de los parlamentarios). Casi paralelamente, la proyección intelectual de esa primera burguesía se centra en las consideraciones teóricas sobre el nuevo poder de la mente científico-técnica de un Francis Bacon o un William Gilbert (1544-1603), y se desemboca en el empirismo de Locke, Berkeley o Hume, empirismo que llega con retraso a Francia/Alemania donde la emancipación burguesa del poder absoluto también se retrasa con respecto a Inglaterra (en Francia con la Revolución francesa, incluida asimismo la ejecución del monarca de turno, y en Alemania por una atomización del poder de los nobles que supone una merma considerable de cualquier tipo de absolutismo político, tipificado por el Emperador, de hecho el 'absolutista' Bismark ya es un burgués asentado). Cuando llegamos 'los demás' que llegamos, si llegamos, las esferas de influencia anglo-franco-germanas ya están en pleno auge relativo lo que hace que, con mayor o menor éxito, esos 'demás' vayamos a remolque de la burguesía dominante al respecto cuyo afán globalizador sería en realidad la globalización del contexto angloamericano por un lado y el francoalemán por otro (dicotomía globalizadora que se hace patente política y militarmente en la actualidad, por ejemplo, en lo que respecta a las decisiones tomadas en torno a la ya no tan reciente invasión de Iraq). En definitiva, lo analítico se viene a centrar en el entorno angloparlante, y se termina imponiendo como acción ideológica primaria (lo natural). Esta actitud potencia la reacción francoalemana (continental) con una ideología (lo inefable) que pretende imponerse sobre la alternativa primaria, situación que llega a su punto álgido seguramente en los años treinta del siglo pasado mediante la oposición larvada entre, como ejemplo sintomático, la Escuela de Fráncfort y el Círculo de Pareto en Harvard. De manera que, en esencia, como se viene arguyendo, las dos actitudes contendientes, pero no directamente enfrentadas, se remitirían a poses ideológicas proveedoras de capitales

cultural-simbólicos legitimadores (según la terminología de Bourdieu[6]).

En esencia, el tripartito anglo-franco-germano, adopta, en el más genuino espíritu bourdieuano, tres dimensiones culturalmente legitimadoras, cada una de ellas sobreponiéndose a las otras dos. Dentro de *anglolandia* lo que se impone es el empirismo que desemboca en la actualidad tanto en el pragmatismo norteamericano como en las filosofías del lenguaje inglesas. Mientras que en *francolandia* se cultiva y se profundiza en un racionalismo un tanto *sui generis* que desembocaría en los últimos tiempos en las variantes estructuralistas y posestructuralistas harto conocidas. En *germanolandia*, por el contrario, destaca un esteticismo que se inicia oficialmente, se podría decir, con A. G. Baumgarten (1714-1762) y se decanta en nuestros tiempos principalmente en la filosofía crítica[7]

Volviendo a Lévi-Strauss, en una comunidad 'fría' la problemática central es mantener un *statu quo* consolidado, mientras que en una 'caliente' se genera una tensión intergrupal que se puede romper 'a favor' de una parte sociopolíticamente oprimida (en una agrupación 'fría', técnicamente hablando, no hay oprimidos, es decir, la tensión específicamente social sería nula, como diría Rousseau o el mismo Lévi-Strauss; en todo caso puede haber tensión social, sería lo biosociológicamente lógico, por estar ésta por debajo de un punto de 'ruptura' social). Una vez instrumentada una 'ruptura', o bien hay una evolución hacia un nuevo orden, o bien una involución hacia el orden anterior. En el primer caso, que es el que aquí prima, ¿qué caracteriza el nuevo orden? En un principio una tarea legitimadora, en gran medida subyacente, de que el orden anterior 'no vale'. En el caso anglo-franco-germano que nos ocupa, el orden anterior es un orden teologizado, en versión de la Iglesia de Roma en primera instancia, lo que exige por parte del nuevo orden una subversión del orden teológico anterior. Dicha subversión, que se inicia con un abandono de la Iglesia de Roma, casi total en Inglaterra y parcial en Francia y Alemania (y zonas de influencia), alcanza una cota máxima en la Ilustración que, como sabemos, es un fenómeno casi exclusivamente anglo/escocés-franco-germano donde la influencia de toda iglesia se minimiza tolerándose un libre pensamiento relativo hasta un punto impensable en el orden anterior. De hecho, se insiste,

6. Véase *supra*, nota 22 del cap, IV.

7. Esta importante tercera dimensión, la más controvertida, está ampliamente documentada en la obra de J. Chytry, *The Aesthetic State: A quest in modern German thought*, University of California Press, Berkeley, 1989, temática bien matizada por D. Aram Kaiser, *Romanticism, Aesthetics and Nationalism*, Cambridge University Press, 1999), S. Prickett, *Narrative, Religion and Science: Fundamentalism versus irony, 1700-1999*, Cambridge University Press, 2002, y, especialmente, K. Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, 2002.

este libre pensamiento de circunstancia puede que, fundamentalmente, no sea más, en buena medida al menos, que una manera de deslegitimar ese orden anterior.

Por ejemplo, en la versión escocesa humeana, los seres humanos no somos esencialmente diferentes de los animales (todos nos destacaríamos por ser presa de las pasiones sexo-alimentarias, y la inteligencia estaría no para controlar esas pasiones sino para instrumentarlas eficazmente). En la versión propiamente inglesa, Erasmus Darwin (1731-1802) (el abuelo paterno del famoso Darwin) ya especula sobre la evolución de los seres vivos a partir de un 'filamento vibrante' inicial. En cuanto a la versión francesa, como ya se glosó en el capítulo I, o bien somos máquinas (De la Mettrie), sin más preámbulos, o bien hemos surgido del reino animal por evolución (Diderot, de Maillet, Maupertuis, Lamarck), o bien hemos aparecido por generación espontánea en un medio idóneo para dicha aparición, como sucedería con cualquier otro ser vivo 'superior', que luego con el deterioro del medio (enfriamiento de la Tierra) degeneraría en otros seres vivos descategorizados (Buffon)[8]. Por fin, en la versión germana, spinozista en su raíz, y leibniziana en su tallo, somos parte de un orden cósmico un tanto impersonal, lo que desemboca en una *Naturphilosophie* de características deístas y panteístas. Por supuesto, el Antiguo Régimen pasa a ser una oposición contendiente y de hecho, en muchos casos, sobre todo en el contexto inglés, hay una fusión de intereses, 'se casa el *don* (del Antiguo Régimen) con el *din* (de la Revolución industrial)' y se llega a un equilibrio ideológico sustantivado, por ejemplo, en el auge de la teología natural en la Inglaterra decimonónica, teología que, de alguna manera, inicia una transformación sustancial con la aparición de la obra de Darwin (quien no es más que un teólogo natural secularizado y, de hecho, ejerce durante un breve período de párroco anglicano suplente en Down hacia el final de su vida, aunque sólo implicado en tareas administrativas que no pastorales, pero aún así).

Curiosamente, la intuición lévi-straussiana de un mito original, que se transforma espontáneamente (mutacionalmente) y con las circunstancias, queda bien ilustrada en nuestro contexto en unos cuantos casos paradigmáticos y, por tanto, generalizables en su esencia. Por ejemplo, *El Origen de las Especies* darwiniano de 1859 es uno de los tratados

8. Claro está que no son todo secularizaciones, ni mucho menos; también hay derivaciones teológicas protestantes con esquemas alternativos a la iglesia de Roma, así como un 'calvinismo' católico tipificado en los jansenistas (véase, por ejemplo, la reciente colección de artículos C. Lindberg [comp.], *The Pietist Theologians: An introduction to theology in the seventeenth and eighteenth centuries*, Blackwell, Oxford, 2005).

más sintomáticos del Nuevo Orden ya establecido, y es una traducción (ideológica) secularizada (¿pseudosecularizada?) de la *Teología Natural* de 1802 del reverendo anglicano William Paley (1743-1805) (donde en la obra de Paley figura la divinidad diseñadora, en la obra de Darwin figura la selección natural diseñadora). El fundador oficial del positivismo alemán, Ernst Mach, se refiere a una *memoria technica*, a manera de recordatorio del engranaje factual de los hechos, clave para la supervivencia del hombre, que se integra en narraciones más o menos míticas y arbitrarias. En una sociedad fría, o bien los vivos y los muertos 'conviven' en realidades más o menos superpuestas, o bien simplemente, como en el judaísmo tradicional, el 'individuo' es el cuerpo social que, de este modo, es inmortal porque su vida es la historia (aunque no sea una historia del hombre con 'el otro' y con su medio, sino una historia de su relación con Jehová). En una sociedad caliente, marxista y weberiana en su esencia, ese cuerpo social se seculariza (se 'desencanta'), y el 'individuo' real y relevante es la pequeña burguesía o el proletariado (como tanto enfatiza Giörgy Lukàcs [1885-1971], por ejemplo, o Louis Althusser [1918-1990], quien fijándose en lo que él considera como el segundo Marx, el Marx científico, hace que el sujeto desaparezca en el más puro estilo estructuralista). Proletariado que alcanza el final de la historia en su entrada al paraíso secularizado, al paraíso del proletariado, o bien, alternativamente, se mantiene la inercia calvinista en el espíritu del capitalismo como preconiza Max Weber (1864-1920). En cualquier caso, el mundo 'encantado' del viejo orden, el mundo nihilista para Nietzsche, se sustituye por ese otro nihilismo alternativo propio de Nietzsche, el nihilismo de Zaratustra, que es el nihilismo del último hombre, el nihilismo del desencanto, del sinsentido de la existencia[9]. Aunque para Nietzsche en un 'hacer de tripas corazón' está la grandeza del héroe ilustrado.

Una 'biosociología del desencanto'

El problema del desencanto weberiano se resuelve o se elabora de un modo distópico, lo que en realidad no es más que un recurso pseudoutópico, como sucede en *El Mundo Feliz* de Huxley (1932), o en el *1984* de Koestler (1947), o incluso en la eutópica *Walden Two* de Skin-

9. Véase una buena contextualización, sin extravagancias literarias, en A. Broker, *The Will to Technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche and Marx*, University of Toronto Press, 2004; también es un tanto relevante B. Sichère, *Seul un Dieu peut encore nous sauver: le nihilisme et son envers*, Desclée de Brouwer, París, 2002.

ner (1947), entre tantos otros planteamientos[10], donde indudablemente todos los agentes, salvo disidentes 'iluminados', son biológicamente 'felices' en nuevas sociedades frías por muy tecnologizadas que éstas estén. De hecho, la misma noción de infelicidad existencial que reflejan estas distopías, como tantas otras, y que se exteriorizan en los 'iluminados', se centra en el enclaustramiento que produce una sociedad fría, por lo cerrada a toda evolución hacia una especie de paraíso caliente, lo que es una contradicción en sus términos (en este sentido recuérdese que para Lévi-Strauss todos los mitos reflejan contradicciones humanas irresolubles, cual es la de estar programado para sobrevivir 'sabiendo' que se va a morir; así, una contradicción dentro de un mito, a manera de contra-ejemplo kuhniano, se decanta en otro mito —paradigma/episteme foucaultiana— donde la contradicción adquiere otra matización equivalente, y así sucesivamente)[11].

Paradójicamente, tanto para Lévi-Strauss como para pensadores continentales y simpatizantes, cada uno a su manera, como puedan ser Rousseau, Freud, Nietzsche, Heidegger, Gadamer o MacIntyre, la solución al desencanto es una vuelta al frío de antes (no de después) pero desde una perspectiva caliente, para no olvidar la propia condición y volver a caer en la dinámica enloquecedora de la huida hacia delante que ha supuesto la salida de un paraíso teórico inicial[12].

Para los analíticos, empero, centrándonos en la obra de Francis Fukuyama, muy representativa al respecto, estamos en el final de la historia caliente y vamos hacia la fría de después. En efecto, por medio de la ciencia y de la tecnología en una sociedad de libre mercado, se curarán las enfermedades de siempre y las nuevas, debidas a una prolongación de la esperanza de vida, no se pasará frío, ni calor, ni hambre, realmente y no metafóricamente, y las perspectivas halagüeñas serían, en efecto, la parte eutópica de las situaciones distópicas antes señaladas.

Pero entremos en el mundo biosociológico de Darwin, parte crucial del mundo analítico. El hombre se caracteriza ahí, como hemos visto, por su autoconciencia, que a su vez es resultado del proceso evolutivo. La autoconciencia, ya se sabe, tiene sentido en un medio percibido como

10. Véase la serie de escritos reunidos por R. Baccolini y T. Moylan en *Dark Horizons: Science fiction and the dystopian imagination*, Routledge, Londres, 2003.

11. Por cierto, una obra contra el nihilismo paretiano subyacente en la cultura actual del desencanto, pero que no pierde la perspectiva del nihilismo en cuestión, que es de lo que se trata, es la de M. Ruti, *Reinventing the Soul: Posthumanist theory and psychic life*, Other Press, Nueva York, 2006.

12. Ésa es la intención en la interesante colección de artículos reunida por J. Adams, E. S. Clemens y A. Shola Orloff con el título *Remaking modernity: Politics, history and sociology*, Duke University Press, Dirham, 2005.

heterogéneo donde un comportamiento automatizado, instintivo, se ve desplazado en su adaptabilidad por un comportamiento donde 'hay que verlas venir', un comportamiento donde se simula el futuro desde un referente identitario. La tecnociencia homogeneiza el medio. La tecnociencia nos devuelve pues, como hemos visto, al mundo del instinto.

Desde lo analítico 'se controla', y el final de los tiempos, o de un ciclo, lo que supuestamente se controla, controla (las neuronas controlan las circunstancias para su propia estabilidad y supervivencia, pero el resultado es la dependencia de esas neuronas de un medio artificial —creado a propósito— que al final es el que controla las circunstancias, una especie de 'matrix[13] cibernética' pero sin final previsible). Desde lo continental, los mitos ni se crean ni se destruyen, sino que se transforman en una cadena sin fin hasta que quizá vuelvan a confluir en el mito inicial (en una terminología distinta), con ese *Esprit* originario que sería una vuelta al principio pero con el beneficio de lo aprendido durante el viaje. En cualquier caso, los mitemas ordenan y reordenan la experiencia. Quizá incluso los mitemas mutan y se seleccionan y se recombinan, no como si fueran memes, porque éstos son evanescentes y además dependen del todo de los genes en acción. Los mitemas dependen de su primer filtro original humano, que aunque su último referente sea físico-químico, éste, a su vez, tiene un referente mitémico. Recordando la metáfora del huevo y la gallina, desde lo analítico, ya hemos visto que la gallina sería la forma como un huevo tiene que hacer otro huevo; desde lo continental, empero, hay simultaneidad, que no indecidibilidad, entre los dos elementos (no hay ni metafísica de la presencia ni de la ausencia, sino esa superposición de estados tan indeconstruible como la 'justicia' derridiana misma).

Es más, la expresión analítica central del naturalismo biológico nos dice que Fenotipo (F) = Genotipo (G) x Medio (M), que lo que implica es que el medio, la realidad, sólo se puede conocer a través de G, dicho de otro modo, a través del hombre, a través del mito, pero, alternativamente, el hombre G, sólo se puede conocer a través del medio, es decir de lo físico-químico. De modo que lo analítico-continental implica una complementariedad superpuesta, al igual, permítase la metáfora, que la 'realidad' onda-corpúsculo. Lo analítico se despliega como si, relativamente, el hombre no existiera, mientras que lo continental actúa como si, con análoga relatividad, el medio fuera algo ajeno (externo). Es más, la expresión analítica en cuestión, que de un modo clamoroso reconoce, sin verla, esa superposición de poses culturales, también existe desde lo

13. Me refiero, claro está, a la oscarizada versión cinematográfica de Andy y Larry Wachowski (1999).

continental heideggeriano con la expresión de hombre-en-el-mundo. El mismo Lévi-Strauss hacia el final de sus *Tristes Trópicos* (1955) manifiesta asimismo:

> Y a pesar de todo existo. No, naturalmente, como individuo, puesto que a este respecto estoy meramente en una coyuntura —en una coyuntura perpetuamente en crisis—, en la lucha entre otra sociedad compuesta de varios miles de millones de células nerviosas alojadas en ese promontorio de hormigas que es mi cráneo, y mi cuerpo, que les sirve como robot [la traducción es mía].

Mitemas, genes y medio

Los mitemas, cuando se integran en historias (mitologías, cosmovisiones, narrativas, teorías varias), describen el mundo de todos con todos[14]. Pero ¿y la acción?, ¿y la actuación de los agentes, cómo se potencia? Porque los agentes pueden describir el mundo de infinidad de maneras, y también pueden actuar de múltiples modos, y luego compatibilizar actuación con descripción, lo que también se podrá llevar a cabo de modos innumerables. Toda actuación potencial está subsumida, desde la perspectiva analítica, en lo que llamamos genoma y desde la continental desde, por ejemplo, lo que Heidegger identifica como *das Zuhandene* que sería la actuación necesaria para sobrevivir empleando lo inerte que nos rodea como instrumental o *kit* de supervivencia. El genoma, como *das Zuhandene*, es la esencia de lo que somos en potencia, con variaciones menores, según las alternativas génicas que poseamos, o desde la parte continental (versión heideggeriana), según la propia individualidad. Ahora bien, ¿cómo se actualiza esta potencialidad? Desde la perspectiva analítica la posible acción de los genes se canaliza según se presente el medio, en su momento actual y en su historia, mientras que desde la vía continental todo depende asimismo de lo inerte que nos rodea, que es lo que servirá como instrumental para sacarnos de apuro (en caso de que haya problemas de manipulación, observamos, lo que teníamos 'entre manos', *das Zuhandene*, que ahora lo tenemos ante los ojos, *das Vorhandene,* problemas que una vez resueltos pasan a ser manipulables).

Nuestra actuación supone un comportamiento frente al medio y frente a los otros. Pero el comportamiento frente a los otros es la base de la ética. Desde lo analítico la ética se convierte en etología. Es de-

14. Un marco de referencia de sumo interés al respecto lo proporciona G. Huber, *Sigmund Freud und Claude Lévi-Strauss: Zur anthropologischen Bedeutung der Theorie des Unbewussten*, VWGÖ, Viena, 1986.

cir, nos comportamos bien con los demás para que se comporten bien con nosotros (con los matices distorsionadores ya señalados). Desde lo continental la ética implica autenticidad en el comportamiento, es decir considerar al otro como un fin y no como medio para algo. Desde lo analítico existe algo así como una doble moral en tanto que nos comportamos 'bien' para 'caer bien' y conseguir la confianza del otro. Pero si nos comportamos 'bien' sin querer, es decir, auto-engañándonos en efecto, ésta sería la manera más eficaz de comportarse bien y sacaríamos, consecuentemente, más partido de la situación. Desde lo continental, comportarse bien 'a sabiendas' sería un comportamiento inauténtico, o de 'mala fe', como diría Sartre, mientras que comportarse bien 'a las claras' sería lo correcto, lo auténtico en fin. Se ve pues que, desde el punto de vista de la propia actuación, existe un paralelismo inapelable entre ambas actitudes, analítica y continental. No es sorprendente que las diferencias sean básicamente retóricas con un objetivo fundamentalmente legitimador para conseguir así el máximo capital simbólico posible (en aras de hacerse con el poder hegemónico); lo que, desde luego, no se hace 'a sabiendas' (por ejemplo, el autor de este escrito se decanta por lo natural, a pesar de 'comprender' que existe un paralelismo explicativo con lo inefable, ¿por qué?, porque le parece lo evidente).

Por supuesto que la ética tradicional o premoderna, previa a las concepciones modernas de índole utilitarista/deontológica, está más cerca de lo continental (la referencia es a la concepción cristiana más ortodoxa, es decir, la de la Iglesia de Roma), luego vendría lo utilitarista (Bentham) que se acerca a lo analítico (la divinidad queda al margen) y lo deontológico (Kant) que deriva hacia lo continental (la divinidad queda también al margen pero de un modo más discreto). En cualquier caso, en la posmodernidad el compromiso ético tendría desde lo analítico un referente preciso en el comportamiento animal, y desde lo continental en la intencionalidad del sujeto en el sentido que le diera Franz Brentano (1838-1917) que luego Edmund Husserl (1859-1938) haría suyo y, posteriormente, Heidegger y su cohorte mediante, como diría Adorno (1903-1969), la jerga de la autenticidad[15]. Claro está que, paralelamente, desde lo analítico, la intencionalidad tiene un claro defensor, por ejemplo, en John Searle (1932-), y se refiere desde una óptica naturalista a la característica animal específicamente humana; es decir, el humano no actúa siempre automáticamente, por instinto, sino intencionalmente, al menos en parte, se insiste, la parte que deja el in-

15. En este sentido es especialmente pertinente la colección de artículos reunida por B. Gabriel y S. Ilcan con el título *Post-modernism and the ethical subject*, McGill Queen's University Press, Montreal, 2004.

consciente, o el componente instintivo, o la inautenticidad consciente[16] del comportamiento.

El Mitsein o *la consideración hacia el otro*

La nueva ética, o ética 'posmoderna' (aunque esta acepción se empareja mejor con el mundo continental de Derrida/Foucault[17]), desde la perspectiva analítica, se ha desarrollado en dos fases que se remiten, respectivamente, a una sociobiología de primera generación, o sociobiología propiamente dicha, y a una sociobiología de segunda generación o psicología evolucionista que se acerca hasta la identificación discursiva con la versión continental (ya no hay 'mejores' y 'peores' sino que, convenientemente, todos estamos 'a la par'). La sociobiología de primera generación se engloba en la trilogía fundamental del mirmecólogo de Harvard, antes mencionado, Edward Osborne Wilson (1929-), donde destaca su obra central publicada en 1975, *Sociobiología: La Nueva Síntesis*, así como también resalta la excelente puesta a punto publicada el año siguiente por el etólogo oxoniano Richard Dawkins (1941-) con el preciso título, ya tantas veces citado, de *El Gen Egoísta*. De hecho, Dawkins es el auténtico creador de la sociobiología, porque su librito es una auténtica síntesis de los autores que hicieron posible la nueva interpretación en torno al gen, es decir, fundamentalmente, John Maynard Smith (1920-2004) (con la incorporación plena de la teoría de juegos en el proceso adaptativo), Bill Hamilton (con la introducción de eficacia biológica real, *inclusive fitness*), George R. Price (el malogrado cerebro 'creacionista' que generalizara la teoría matemática de R. A. Fisher y que así diera paso a las ideas tanto de Hamilton como de Maynard Smith), George C. Williams (con su énfasis en contra de la selección de grupo) y Robert Trivers (que introduce la idea central de 'altruismo recíproco'). E. O. Wilson, por su parte, no les da la debida importancia en su obra a estos autores y es él, con el tiempo, quien se va acercando a la síntesis real, que es la que efectúa Dawkins.

Esta sociobiología de primera generación levantó muchas ampollas entre un sector amplio de la comunidad científica, entre los biólogos y, sobre todo, entre los sociólogos, porque la idea era que después de

16. Es decir, habría conciencia, valga la aparente contradicción, de que se está actuando inconscientemente, lo que en realidad constituye la tesis central de Freud.

17. Donde la ética sería indefinible e indecidible, porque desde el momento en que se acotara en una definición o en una decisión aclaratoria quedarían excluidos los que no se ajustaran a lo preconizado y una ética excluyente no sería aceptable (no debe sorprender que para Derrida el único concepto indeconstruible sea la justicia).

miles de millones de años de selección natural, o sea, desde un principio, y de millones de años en lo se refería a los grandes monos y homínidos posteriores, la suerte etológica estaba echada[18]. Es decir, el hombre estaba en una especie de prisión genética, y para bien o para mal, su comportamiento era inalterable, excepto por un proceso de selección artificial que no sólo estaba descartado por razones éticas tradicionales, sino porque su posible instrumentación, de poder realizarse, sería a muy largo plazo. Por eso estaban los 'directivos' de la sociedad, los 'más intelectivamente capaces', y los 'servidores' de éstos, los 'menos intelectivamente capaces', cada uno ocupando su puesto en la jerarquía meritocrática al respecto. En estas circunstancias, por ejemplo, la mujer nunca podría aspirar a una igualdad social con el hombre por limitaciones debidas a su historia genética. Incluso existía una preocupación seria, que ya agobiaba a los coetáneos de Darwin (Spencer, Galton, etc.) y era que los 'más capaces' se reproducían mucho menos que los más 'más limitados' mentalmente, lo que, a la larga, significaría una degeneración de la especie humana.

El paralelismo intencional dentro de la ética protestante (calvinista) prevaleciente en el mundo continental está claro: los elegidos prevalecen sobre 'los otros'. Aunque, al menos nominalmente, el trasfondo católico (Heidegger, Sartre con reservas, Althusser, Foucault, Lacan) o judaico (Freud, Adorno, Lévinas, Derrida) de muchos continentales le dan a esa ética una variación menos elitista y más voluntariosa (lo que no sucede en el mundo analítico de raíces predominantemente protestantes a pesar de un judaísmo claro en su base).

Pero en los años noventa, la hermenéutica sociobiológica ha cambiado[19]. Seguimos siendo prisioneros de nuestros genes, pero éstos ya no dirigen la prisión. Los genes, replicadores, para hablar con más propiedad, son los carceleros. El que decide concedernos una libertad más o menos condicionada es el medio. Así, la teoría es que, salvo extremos donde hay una patología clara (mongolismo, por ejemplo), ya no hay 'tontos (incapaces)' y 'listos (capaces)', sino 'afortunados' y 'desafortunados'. Es decir, a los efectos es que como si todos y cada uno de nosotros

18. En perspectiva, la crítica más impactante a esta sociobiología de primera generación está representada en la obra del filósofo de la ciencia naturalista Ph. Kitcher, *Vaulting Ambition: Sociobiology and the quest for human nature*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1985, mientras que una obra central de la sociobiología, que está entre las dos generaciones metodológicas indicadas, es la recientemente publicada por A. Burt, con R. L. Trivers, *Genes in Conflict: The Biology of Selfish Genetic Elements*, Belknap Press, Harvard, 2006.

19. Esta importante tesitura se puede contemplar desde un punto de vista generalizado en N. Schröder (comp.), *Interpretative Sozialforschung: auf dem Wege zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1994, y en L. Quéré, *La Sociologie à l'épreuve de l'herméneutique: Essais d'épistemologie des sciences sociales*, L'Harmattan, París, 1999.

tuviéramos, en general, el mismo potencial genético, y según fuera el medio que nos haya tocado en suerte, la expresión de esos genes por medio de nuestra conducta, fuera distinta y siempre optimizante (según fuera ese medio, insisto). Por ejemplo, en un medio 'favorable' en la sociedad occidental de nuestros días, tener descendencia es una inversión fuerte si los progenitores desean mantener su nivel de vida y garantizársela a la progenie. En cambio en un medio muy desfavorable, del tercer mundo, la mejor estrategia genética sería tener descendencia numerosa para garantizar la supervivencia de los replicadores en cuestión. Los genes proponen pero el medio dispone. Es como si la selección natural en lo que atañe al comportamiento hubiera tocado techo, al menos hasta un punto etológico lo suficientemente significativo. En esencia, es como si la estrategia etológica de un gen, o complejo genético al respecto, cambiara según se encontrara en una mujer, en un varón o en un homosexual, en un pobre o un rico, en un negro o en un blanco, en una persona sana o en otra enferma, en un medio húmedo o en uno seco, y así sucesivamente (además los genes conservarían cierta memoria de 'por donde han pasado', sobre todo en lo que se refiere a los sexos, es decir, existe un troquelamiento, o *imprinting*, genético).

Desde la perspectiva continental especialmente especificada en el último Michel Foucault (vols. II y III de la *Historia de la Sexualidad*), existen individuos normales (típicos) y los que se desvían de la normalidad (atípicos)[20]. Ser típico o atípico no implica inferioridad/superioridad intelectual alguna, simplemente la 'suerte' de ser parte de la mayoría, que en una sociedad democrática lleva 'las de ganar', o la 'mala suerte' de desviarse de lo típico en un sentido u otro, lo que obliga a contemporizar con lo mayoritario. La actuación consecuente es diferente pero, de nuevo, de un modo paralelo a lo justificado por la nueva sociobiología, se trata de tener suerte en la posesión de la propia condición[21].

Las dos culturas y la falacia naturalista

Para entrar en precisiones pertinentes, en el mundo occidental de antes de Darwin han existido tradicionalmente dos realidades irreductibles entre sí, la realidad de lo que 'es' y la de lo que 'debe ser'. Lo que es es-

20. El mismo Foucault se consideraba atípico en el sentido de que era homosexual confeso y abiertamente practicante (promiscuo).

21. En la obrita *Was ist Soziobiologie?* (Beck, Munich, 2002), el conocido epistemólogo naturalista Franz M. Wuketits ofrece consideraciones interesantes desde la perspectiva germana, lo mismo sucede con G. A. Huaco, *Marx and Sociobiology*, University Press of America, 1999.

taría hasta cierto punto determinado (aunque fuera probabilísticamente), mientras que la instrumentación de lo que debe ser dependería de la acción del libre albedrío. Cualquier intento de expresar la segunda realidad en función de la primera era falaz (la falacia naturalista). En el mundo creado por Darwin, empero, si bien todavía en fase de exploración, la situación ha ido cambiando puesto que, al día de la fecha, la única indeterminación posible en nuestra realidad más oficial sería la que se deriva del principio de incertidumbre de Heisenberg. En este mundo darwiniano de última hornada, los seres vivos antepasados del hombre, así como sus coetáneos, desde lo analítico (lo natural), son robots orgánicos[22]; y el mismo hombre no puede pretender ser distinto, es más, su comportamiento, sustentado por instintos limitados pero complementados con una buena dosis de autoconciencia, le convertiría en una especie de robot multiuso[23].

Esta tesitura, como se ha comentado en páginas anteriores, se ha venido a englobar en el contraste entre el denominado darwinismo social actualizado (sociobiología de primera generación) y la sociobiología de segunda generación, o también psicología evolucionista, como nueva ciencia del todo distinta de la psicología evolutiva o psicología del desarrollo humano. De alguna manera, esta concepción evolucionista es una acentuación del darwinismo más radical, en el sentido de que la tesis principal que se defiende, como ya se ha insistido antes, es que el individuo no actúa en ningún momento por el bien de su especie, como pensaban, en buena medida, por ejemplo, los padres de la etología, Niko Tinbergen (1907-1988), Karl von Frisch (1886-1982) y, sobre todo, Konrad Lorenz. Ni siquiera el individuo actuaría por su propio bien, como concluía el mismo Darwin y los darwinistas ortodoxos de la primera mitad del siglo XX, sino que el mencionado individuo simplemente sería el instrumento de unidades hereditarias que mantienen su identidad (no la del individuo) a lo largo de las generaciones. Estas unidades son los citados replicadores, que podrán coincidir o no con los genes (se recuerda que el replicador es la parte del genoma que se replica íntegramente de una generación a otra, bien sea dicho replicador un gen definido, una parte de un gen, un grupo de genes o, incluso, todo el genoma).

22. En esta tesitura es especialmente pertinente la consideración de la obra de K. E. Stanovich, *The Robot's Rebellion: Finding meaning in the age of Darwin*, University of Chicago Press, 2004.

23. En cualquier caso la diferencia entre un robot completo genuino y un ser humano, argüiblemente, se puede diluir totalmente como explora (¡desde lo inefable!, porque desde lo natural la cuestión está clara) el interesante escritor de ciencia ficción Philip Kendred Dick (1928-1982) en su más que sugerente texto *Do androids dream of electric sheep?* (Doubleday, Nueva York, 1968), sobre cuya base Ridley Scott hizo la no menos impactante película *Blade Runner* (1982).

Los defensores y divulgadores de estas ideas extraen de sus planteamientos las consecuencias de una 'nueva' ética naturalista derivada, desde luego, de Nietzsche y Freud, y en última instancia de Darwin y sus antepasados ideológicos (fundamentalmente Hobbes y Hume, pero también Bernard de Mandeville [1670-1733] y Adam Smith, entre bastantes otros). Esta ética naturalista se introduce formalmente, en su primera versión sociobiológica, a mediados de los últimos años sesenta por biólogos teóricos como el inglés, ya citado, William Donald Hamilton, el también inglés John Maynard Smith y los norteamericanos George R. Price (1922-1975), George Christopher Williams (1926-) y Robert L. Trivers (1943-), y queda popularizada, una década después, por el también varias veces apuntado mirmecólogo de Harvard Edward O. Wilson en la obra, también ya comentada, *Sociobiología: La nueva síntesis* y, sobre todo, queda puesta a punto por el etólogo oxoniano Richard Dawkins con su ya más que mencionado *Gen Egoísta*. Aunque, dicho sea de sopetón, dicha 'ética' no sea más que la ética de lo cotidiano, del 'piensa mal y acertarás' que ya legitimara Freud científicamente (a pesar de las críticas metodológicas de Popper, Eysenck y otros) en los primeros treinta años del siglo XX.

La cuestión clave que, en principio, diferenciaría las concepciones analítica y continental sería la existencia del libre albedrío (para Heidegger, y sucesores, la esencia de la verdad sería la libertad aunque fuera libertad en estado puro, sin sentido, como en el caso de Sartre) en el hombre continental frente al robot programado de los analíticos más puros.

Pero la libertad, aunque fuera libertad condicionada, sólo tendría contenido en un 'robot' humano, no en un robot puramente animal. En efecto, como ya se ha comentado, la adaptación simuladora, que caracteriza a los humanos frente al instinto automatizado de los animales propiamente dichos, hace de la libertad algo necesario en un medio lo suficientemente complejo de manera que haya que 'verlas venir' y por tanto elegir un curso de acción u otro según 'vengan dadas'. En cambio, en un mundo lo suficientemente simple, en que todo sea enteramente previsible, la posibilidad de elección (libertad) sobra, porque prácticamente sólo existe un curso de acción posible. Hay que subrayar, por otra parte, que el medio, se insiste, no es ni complejo ni simple, sólo es así desde la perspectiva del organismo de que se trate.

El vicio de dar y el don de recibir

Dawkins, al describir, en su conocido libro, los principios comportamentales que se derivan de la tesis del 'gen egoísta' —principios que serían de aplicación a todos los seres vivos, incluido el hombre, sobra decirlo— lo que hace es interpretar las relaciones entre los seres humanos de acuerdo

con un sistema ético en que un altruismo inefable aparentemente no tiene cabida (como sí lo tendría en la obra de Emmanuel Lévinas[24] [1905-1995]). Dawkins, como también se ha visto, asegura —de un modo que es biológicamente contradictorio— que es mejor enfrentarse a esta desagradable verdad, porque es la única manera de que podamos hacer algo al respecto para conseguir una vida mejor en común. Dawkins, en fin, propone que actuar conscientemente fuera del esquema del gen egoísta es vivir de ilusiones con todas sus nefastas consecuencias (este argumento, un tanto perverso, es parecido al que han solido esgrimir algunos defensores de los estudios de supuestas desigualdades de los Cocientes de Inteligencia entre las 'razas' humanas, porque así, arguyen, se podrá proteger mejor a los menos dotados, no exigiéndoles en sus actuaciones la 'talla intelectiva' que no pueden dar —¡patético argumento!—).

Ahora bien, el 'paso adelante', sobre Dawkins, que darían, en teoría, los defensores de la psicología evolucionista (por ejemplo, la antropóloga Leda Cosmides, el psicólogo John Tooby, el lingüista Steven Pinker, el biólogo Matt Ridley, el primatólogo Frans de Waal)[25] iría en la línea de que ya no es cuestión de enfrentarse a la verdad 'del gen egoísta' para instrumentar mejor nuestra realidad. La única cuestión sería ahora la de asumir esa realidad porque nuestra programación genética, en efecto, no nos permitiría actuar de otra manera (la contradicción biológica apuntada en Dawkins desaparece).

Así, la selección natural propiciará la supervivencia de los replicadores que, por azar, nos hagan actuar de la manera más 'inteligente' o más 'racional'. Dicho de un modo menos metafórico —porque la selección natural no propicia nada, sino que es simplemente el resultado del proceso subyacente—, los replicadores de tendencia más autoprotectora/autopromotora (egoísta) serán los que mejor sobrevivan, es decir, existirán y se autopromocionarán de un modo automático, se puede decir, en detrimento de sus 'congéneres' menos egocéntricos, por selección natural.

O sea que, desde la perspectiva de la psicología evolucionista, entre los replicadores habrá una 'relación economicista' puesto que existe una *oferta* de recursos —necesarios para la autorreplicación en cuestión— y una *demanda* de dichos recursos para llevar a término esa autorreplicación[26].

24. Véase, por ejemplo, la obrita de E. L. Thomas, *Emmanuel Lévinas: Ethics, justice and the human beyond being*, Routledge, Londres, 2004.

25. Para referencias al respecto se puede consultar mi libro *Los Límites de la Historia Natural*, cit., 2.ª parte.

26. Esta importante cuestión recibe una contextualización interdisciplinar en *Sociobiology and Bioeconomics: The theory of evolution in biological and economic theory* (Springer, Berlín, 1999), colección de ensayos coordinada por P. Koslowski.

La base empírica de dicho sistema ético radica en que los seres humanos, y los seres vivos en general, no favorecen la supervivencia de sus congéneres a no ser que éstos la favorezcan recíprocamente de un modo —al menos— equivalente (altruismo recíproco). Las anomalías aparentes serían que existen, a todas luces, casos de altruismo no recíproco como puedan ser, por ejemplo, el altruismo, aparentemente sin contrapartidas, que los progenitores manifiestan por su descendencia, o los actos de 'heroísmo' por la 'patria' o, simplemente, las actuaciones solidarias gratuitas hacia los demás (donar sangre) y actuaciones similares. Dichas anomalías se contrarrestan aduciendo, por insistir de nuevo en lo básico, que la selección natural actúa al nivel del replicador (del gen, en el ámbito coloquial), porque éste sería la única unidad orgánica que no se destruye a través de las generaciones, sino que, como dice el término (introducido por Dawkins en su obra citada), se replica íntegramente, por lo que, lógicamente, es la única entidad sobre la que pueda actuar un proceso de selección natural. En este sentido, el altruismo de los progenitores hacia la descendencia sería, en efecto, sólo aparente, ya que lo que estaría ocurriendo *realmente* es que los replicadores que se protegen a sí mismos son los que sobreviven más y mejor (es decir, existe una selección natural a favor de los replicadores que se facilitan la existencia entre sí). La misma interpretación tendría, apurando el argumento al límite, el heroísmo suicida de alguien a favor de sus compatriotas ya que, en verdad, este alguien estaría con su acto heroico favoreciendo a sus genes afines (los de sus compatriotas) en detrimento de los del enemigo.

En los otros y con los otros

La explicación histórica analítica de esas actuaciones se centra en la, ya muy trillada, noción sociobiológica de que las propensiones comportamentales del ser humano se fraguaron no sólo en su historia evolutiva remisible a la de los monos antropoides, y antes, sino en las decenas de miles de años que duró su prehistoria (en la que el hombre fue cazador-recolector). Así, teniendo en cuenta que la historia del ser humano 'civilizado' ha durado unos 10.000 años de nada, todas esas propensiones seguirían ahí prácticamente inalteradas (no habría habido tiempo para un proceso alternativo de selección natural[27]).

27. Aunque, por supuesto, esas propensiones génicas en su interacción con el nuevo medio histórico, que inaugura la modernidad, y que ha derivado en la aparición de las grandes urbes así como del nihilismo que nutre la mente de sus habitantes, propicia la apa-

Como se viene suponiendo, la idea básica es que cada ser humano se las tiene que arreglar (o está programado, desde 'lo analítico') para dar salida a sus propios replicadores (genes) a costa de los de los demás. Pero, para cumplir este cometido, el individuo tiene que 'asociarse' con alguien de distinto sexo, alguien que tendrá el mismo interés en promocionar sus propios replicadores a costa de su 'asociado', por lo que habrá en cualquier asociación al respecto tanto intereses comunes como conflicto de intereses. Para dar más rigor analítico a las explicaciones en cuestión, los términos emocionales se transforman en términos económicos (pura retórica diferenciadora). Así, por ejemplo, los padres, más que sacrificarse por sus hijos (terminología del ya citado biólogo G. C. Williams), lo que hacen es invertir en sus hijos (terminología del etólogo Robert Trivers) sus propios genes, por lo que se tienen que asegurar de que la inversión es rentable.

La estrategia de supervivencia aplicada vendrá en función del contexto socioantropológico imperante, ya que el patrimonio genético se expresará de diferente modo según sea dicho contexto. Este matiz es importante porque los 'genes' nunca se expresan en el vacío (justo como *das Zuhandene/Vorhandene*), siempre se tienen que manifestar en un medio y, según sea éste, la expresión será distinta (desde luego, que podrá haber más o menos flexibilidad genética propiciada en el tiempo por procesos de adaptación a medios variables). Este modelo se puede analizar a lo largo y a lo ancho no sólo de las sociedades humanas, sino en los monos, más o menos antropoides, y en animales más alejados filogenéticamente del hombre; porque la política genética es interespecífica y no es privativa de ningún grupo o clase de ser vivo.

Volviendo al hombre, la implantación de la monogamia en Occidente por ejemplo, más forzada que otra cosa, habría sido el producto de la dinámica social resultante en una mayor igualdad entre sus constituyentes masculinos. En efecto, para un varón el recurso más preciado es una mujer porque es el único sitio donde puede invertir sus genes (y al revés, claro). Por lo tanto, si el varón es poderoso, en una sociedad patriarcal no igualitaria 'poseerá' todas las hembras posibles, pero a costa de que muchos congéneres se queden sin emparejar. Esto provocará inestabilidad social que se acrecentará cuanto más 'igualitaria' tienda a ser la sociedad en otros sentidos, por lo que en estas condiciones la estrategia

rición de singularidades comportamentales, cuando no patologías psicosociales, un tanto aberrantes (véase Svendsen, *op. cit.*, especialmente su análisis magistral de la novela ilustrado-romántica *Die Geschichte des Herrn William Lowell* [1795] de Ludwig Tieck y de la narrativa contemporánea centrada en *American Psycho* de Easton Ellis y *Crash* [1973] de J. G. Ballard, llevada admirablemente al cine por el canadiense David Cronenberg [1996], nada que ver con el *Crash* de Paul Haggis [2004], Óscar a la mejor película en 2006).

monógama será la más rentable para todos (y, sociopolíticamente, se potenciará esa situación, al menos en 'apariencia'). Desde luego, en una estructura patriarcal, en la monogamia la que pierde es la mujer, porque la que tiene que resignarse a casarse con un 'desheredado' de la fortuna, en una situación polígama podrá mejorar su situación, o sea que el 'desheredado' en cuestión se quedaría sin mujer porque la que le estaba destinada habrá ido a engrosar el harén de alguien socioeconómicamente más poderoso.

Pero, en general, desde lo analítico, ¿qué razón puede haber para que un individuo ayude *desinteresadamente* a otro? Simplemente, que éste, *en realidad*, se esté ayudando a sí mismo. Hay que insistir en que en el modelo que nos ocupa (más que modelo es cosmovisión, pero bueno), el individuo no es lo que perdura. Lo que perdura es el replicador. Por lo que decir que un individuo le ayuda a otro, desinteresadamente o no, tiene únicamente un sentido metafórico. La idea central del argumento debe quedar clara, y es que los replicadores que, de alguna manera (por selección natural), promocionan mejor a sus iguales son los que más se reproducen y mejor desbancan a los demás competidores en el aprovechamiento de los recursos. Un replicador se promocionará a sí mismo si el interactor, es decir, el contenedor/vehículo (el individuo) que le transporta saca mejor partido de los recursos que los contenedores de replicadores alternativos. Se habla entonces de la eficacia biológica (*fitness*) del interactor, del individuo, vamos.

Entonces, otra manera que tiene ese mismo replicador de aumentar y consolidar su representación en el orbe es ayudar a otros contenedores (interactores, en la terminología de David Hull) que tengan copias de él (que tengan al mismo replicador repetido). ¿Y quiénes son estos otros contenedores? La parentela. Es más, cuanto más cercano sea un pariente, más alta será la probabilidad de que contenga réplicas del propio replicador en cuestión. Por lo tanto, cuanto mayor sea el parentesco entre dos contenedores, más ayuda se prestarán éstos entre sí en su supervivencia, es decir, en el aprovechamiento de los recursos que facilitan tanto la reproducción como la misma supervivencia. En el lenguaje metafórico aludido (y si no surgen complicaciones en tanto en cuanto un conflicto de intereses prime sobre intereses comunes) se constatará que un individuo *quiere* más a su hijo que a su sobrino, y un hermano *quiere* más a otro hermano que a un primo carnal y *querrá* más, a su vez, a éste que a un primo segundo, etc. (idea constatable donde las haya que ya menciona David Hume y, más recientemente, antes de mediados del siglo XX, el conocido biólogo de la evolución y también coprotagonista de la gestación de la teoría sintética J. B. S. Haldane). Esta circunstancia da pie para introducir el importante concepto de *efi-*

cacia biológica, no ya del contenedor, sino del replicador mismo. Dicha eficacia biológica desde el punto de vista del contenedor se traducirá en una eficacia biológica a escala familiar (de modo que la selección natural incidirá sobre replicadores compartidos por familiares, *kin selection* en la terminología de John Maynard Smith). Es la eficacia biológica real (*inclusive fitness*, en la terminología de Bill Hamilton) porque concierne al replicador y es la que, a la postre, más prima.

Pero si las relaciones familiares hasta cierto punto son *desinteresadas*, las relaciones entre seres humanos de parentesco más bien remoto vuelven a ser tan *ajustadas* a los propios intereses como las conyugales. Así, ¿en qué casos les será rentable a mis replicadores que me lleve bien con mis semejantes? En el caso de que en esa relación obtenga un beneficio mayor que si no me relacionara. Y lo mismo vale para los replicadores de mis semejantes, claro está. Es más, el replicador que mejor consiga que su contenedor *engañe* es el replicador que más recursos recibe de sus prójimos dando menos a cambio. Por añadidura, el replicador que menos se deja *engañar* es el que mejor detecta el engaño y, por lo tanto, una explotación 'indebida'. De esta manera, como ya se ha explicitado anteriormente, existe una especie de carrera armamentística entre *engañar* al prójimo y detectar el *engaño* en el mismo. Una de las consecuencias más interesantes, como ya se ha dicho, es la aparición del autoengaño: engañar sin saber que se está haciendo, porque así la detección del engaño es mucho más aventurada. Es, en efecto, este autoengaño el que nos va a llevar a los parajes morales (éticos) y cognitivos (epistemológicos) más insospechados. Pero además si alguien se 'deja engañar' a propósito, a sabiendas de las dos partes, el que engaña contrae un deuda con el 'engañado', lo que le coloca al que engaña en una situación de sometimiento (psicológico) con respecto al engañado (la tesis es que 'todos los regalos están envenenados')[28].

De este modo, siempre desde la perspectiva analítica, las relaciones entre los seres vivos en general, y los seres humanos en particular, son como un juego en el que valen toda clase de trampas siempre que no se detecten. El modelo básico para el estudio de esta situación global se enmarca en lo que se denomina el dilema del prisionero[29]. Es decir, supóngase que la policía detiene a dos cómplices de un crimen, pero no tiene pruebas contundentes para promover una condena afín al crimen.

28. Esta tesitura está magistralmente tratada en el cap. I «Pandora's Amphora: The Eroticism of Contract and Gift» de Schroeder (*op. cit.* en nota 1 del Prefacio).

29. Recientemente, Brian Skyrms, otro sociobiólogo importante de segunda generación, ha propuesto un modelo supuestamente más general que el basado en el dilema del prisionero en su *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge University Press, 2004, pero su propuesta es discutible cuanto menos.

Los dos prisioneros se aíslan. Se les propone, individualmente, que si ninguno de los dos confiesa, la condena —con la evidencia disponible— será de dos años para cada uno. Pero si uno confiesa y el otro no lo hace, al que confiesa se le reduce la pena a un año, y al que no confiesa se le incrementa hasta diez años. Y si ambos confiesan la pena para ambos es de cinco años. Como ninguno puede estar seguro de que el otro no va a confesar, los dos confiesan y tienen una pena mayor que si ninguno de los dos hubiera puesto las cartas boca arriba. Pero así son las relaciones humanas, los replicadores que han sobrevivido desde tiempos ancestrales son los que colocaban a sus portadores en el menos arriesgado de los casos, por si las moscas, y éstos superaban la prueba.

Naturalmente, se le pueden añadir al modelo todo tipo de complicaciones, de tal manera que se calculan expectativas individuales (esperanzas estadísticas) de ganar para todo tipo de decisión conjunta, que son las decisiones que los seres vivos realizan. Éstos no calculan, pero los replicadores que por azar, a lo larguísimo de la filogénesis, acierten mejor en su estrategia de supervivencia son los que sobrevivirán más a expensas de los otros. O sea que el cálculo, a la postre, se lleva a cabo, aunque sea por la cuenta de la vieja.

Las tentaciones del poder

Pero lo que complica las relaciones humanas hasta el paroxismo es la cuestión del estatus social[30], vamos, del estatus en general (prestigio social). En la especie humana, como en todos los seres vivos que viven en 'sociedad', los individuos se distribuyen con arreglo al poder que ejercen sobre los demás (*pecking order*). El que más poder acapara es el que más recursos controla, lo que en época de carestía puede ser crucial para la supervivencia, y la historia del hombre ha sido, y sigue siendo (para una abrumadora mayoría), una historia de escasez. Sólo es una exigua minoría la que se beneficia, y esa minoría tiende a acaparar mucho más de lo que necesita en previsión de que si vienen malos tiempos, el que, habiendo podido, no haya ahorrado es el que se va a pique (vamos, la fábula de 'la cigarra y la hormiga'), junto con aquéllos que nunca han tenido nada. Entonces, ¿por qué a los replicadores cuyos contenedores no tienen poder les *compensa* seguir en la brecha? ¿Qué estrategia del replicador puede mantener a sus contenedores en una

30. Véase la colección de trabajos de J. Berger y M. Zelditch (coords.), *Status, Power and Legitimacy: Strategies and theories*, Transaction, Londres, 1998, así como S. R. Thye y J. Skvoretz (coords.), *Power and Status*, Elsevier, Ámsterdam, 2003.

lucha perdida? Simplemente que los seres humanos creemos que cuando nos va mal es cuestión de mala suerte, mientras que cuando nos va bien, es por méritos propios (los estudiantes que salen bien parados de un examen, 'aprueban', a los otros, 'les suspenden'). Nadie piensa que tiene replicadores de mala calidad que es como decir que el replicador que no se rinde, a pesar de la adversidad, y termina prosperando en la generación x, es un elegido de la selección natural.

De hecho, en esta línea argumental, los desheredados 'piensan' que están donde están porque sus semejantes no han jugado limpio a la hora del reparto, por lo tanto se creen legitimados para conseguir por medio de 'actos criminales' lo que los demás obtienen 'por las buenas'. La moral del perdedor es la de aquel que cree que ha sido *eficazmente* (léase pérfidamente) engañado por sus semejantes y, aunque demasiado tarde, ha detectado el engaño, por lo que desde su punto de vista ya vale todo para resarcirse. Incluso cuando es cuestión de mala suerte la resignación está de más, porque precisamente el altruismo recíproco debe estar para compensar esa mala suerte: hoy he tenido yo mala suerte, ayúdame porque ése es el trato tácito, mañana puedes tener tú la misma suerte, y el trato es que yo debo estar al quite. Quien rompe el trato se puede esperar lo peor[31].

Mantener el estatus, o prestigio social de sus portadores, es la prioridad más absoluta de los replicadores, porque el estatus es la llave que abre todas las puertas posibles (no se pueden dejar de recordar las consideraciones de Nietzsche al respecto en su *Así hablaba Zaratustra* (Parte II, sección 12), donde el pensador alemán encuentra que en los valores que subrayan el intelecto del hombre, así como su capacidad altruista, sólo existe un ansia de poder incontrolable que se esconde en la retórica del conocimiento y valores de nuestra cultura). Por eso ahí es donde el engaño está al rojo vivo. Todo el mundo pretende ser más de lo que es, y cuando pretende ser menos es porque no le conviene atraer la atención de ser un posible competidor peligroso que hay que desbancar. O sea que hay veces que la soberbia es lo que prima y otras veces lo es la humildad, según sea el panorama de la propia conveniencia. De manera que tanto 'mis' principios como 'mi' teoría del conocimiento sólo serían —de entrada— estrategias para aumentar 'mi' prestigio y disminuir 'mi' vulnerabilidad. A mis replicadores no les interesaría —en primera instancia, al menos, se insiste— la verdad en ninguna de sus

31. Sobre la noción crucial de culpabilidad y sus patologías/pseudopatologías se remite al lector a P. G. Belloli, *Fenomenologia della Colpa: Freud, Heidegger, Dostoevskij*, Giuffrè, Milán, 2001, así como a E. Keen, *Depression: Self-consciousness, pretending and guilt*, Praeger, Londres, 2002.

apariencias, sino simplemente la supervivencia sea cualquiera la forma que ésta adopte[32].

Existen toda una serie de posibles anomalías entre las que destaca el suicidio, en el sentido de que cuando la pérdida de estatus llega a unos niveles intolerables, los replicadores le quitan al contenedor de en medio. La explicación sería que la coalición de replicadores existentes en el organismo problemático no funcionaría bien, por lo cual lo que primaría es destruir al continente antes de que perturbe la existencia de sus iguales en otros continentes donde a los replicadores les estaría, o bien yendo mejor, o bien, simplemente, estarían aguantando el tipo. La idea entraría en una generalización del fenómeno de la apoptosis o 'suicidio' celular (así se daría una especie de apoptosis social[33]).

Asimismo, en la historia del pensamiento, especialmente del pensamiento científico-técnico, la cuestión concerniente a la prioridad de los descubrimientos ha sido especialmente ácida y, de hecho, ha sido la primera crítica devaluadora de la conocida tesis de los CUDEOS de Robert K. Merton (1910-2003). 'Resultados por reconocimiento de prioridad' es la reclamación de todo inventor o descubridor. Lo que está en liza es la fama, y por ende el poder y la gloria, es decir, el estatus. Y ahí están los conflictos entre intelectuales especialmente solventes, como ocurriera con Newton y Leibniz con respecto a quién fuera el primero que descubriera el cálculo infinitesimal (o mucho más actualmente la lucha por la prioridad entre Jean-Luc Montagnier y Robert Gallo sobre el descubrimiento del retrovirus del sida). Y es que la fama, como indicador de posesión de capital simbólico (interconvertible en capital económico), es, con el poder, lo que suministra estatus. Hay casos como el codescubrimiento de la selección natural

32. Con objeto de ampliar el contexto de las consideraciones que se vienen apuntando, véase D. McCallum (coord.), *The Death of Truth*, Bethany House, Minneapolis, 1998, así como D. Carr, *Education, Knowledge, and Truth: Beyond the post-modern impasse*, Routledge, Londres, 1998.

33. La sensación de 'apoptosis' individual que se genera en ciertos estadios de dependencia total, como cuando se sufre una tetraplejia grave, normalmente se interpreta, por parte del paciente, como una disminución tal de la calidad de vida que la víctima quiere 'irse'; aunque, en realidad, sin menospreciar de ningún modo esta interpretación, puede que lo que más prime en esa triste prisa por 'irse' sea el agobio que la propia condición causa en los demás (normalmente parientes próximos) y es, además, lo que tiene biológicamente más sentido, según lo expresado en el texto (véase R. Maris [comp.], *Biology of Suicide*, Guilford Press, Nueva York, 1986, así como D. Lester, *Thinking about Suicide: Perspectives on suicide*, Nova Science Publishers, Nueva York, 2004). Además, el bajo estatus relativo (estar bajo control ajeno) induce una bioquímica subyacente que hace que el individuo enferme más frecuentemente por inducir ese control ajeno un sistema inmunitario empobrecido (no sólo en los humanos sino también en animales, véase M. Marmot, *Status Sindrome*, Bloomsbury, Londres, 2004).

por Darwin y Wallace[34], en que una de las partes se somete (Wallace 'reconoce' la prioridad de Darwin y lo mismo ocurre con el también mencionado Patrick Matthew). Pero esta actitud se puede interpretar como una buena política de conveniencia. Darwin era poderoso en el entorno social de ambos naturalistas, por lo que la mejor política para Wallace fue un sometimiento circunstancial que Darwin supo agradecer contribuyendo significativamente a la promoción social de su congénere. De otra manera habría habido un enfrentamiento tan desigual que Wallace posiblemente habría sucumbido con mucha pena y menos gloria en la disyuntiva al respecto, como en buena medida ocurriera con Leibniz al enfrentarse al poderoso Newton.

Otro tema relevante, mencionado en el prefacio, es la cuestión del estatus intercultural, como es, por ir directamente al grano, el existente entre la cultura islámica y la occidental en su conjunto. Independientemente de que una interpretación antropológica generosa considere a ambas culturas globales a la par, lo cierto es que el dominio filosófico-científico-técnico actual de la cultura occidental supone la posesión de un capital simbólico relativo colosal que equivale a un estatus considerable que se transfiere en masa a los miembros de la cultura dominante con respeto a la otra. La solución, desde la biología ortodoxa, es el sometimiento de la cultura dominada (más o menos enmascarado bajo la concepción, por ejemplo, de 'alianza de civilizaciones') o la genésis de un conflicto más o menos violento. Y el detonante no está precisamente basado en la obtención de recursos, como aboga Michael T. Klare en su obra reciente *Blood and Oil* (*Sangre y Petróleo*)[35], sino por la adquisición de estatus (claro que lo uno lleva a lo otro) como defiende de una manera un tanto frontal, pero no por ello menos certera, el profesor de ciencias políticas de Harvard Samuel P. Huntington en su famosa (¿infame?) obra de 1996 *Choque de civilizaciones*[36].

El juicio de Paris

Este texto se comenzó con un mito que se ha pretendido que fuera el hilo conductor de fondo de la narrativa que ha hecho al caso: el hombre, su motivación de existir, su cometido por procrear y sobrevivir y

34. En realidad el descubrimiento de Darwin era más genuino que el de Wallace, ya que éste apelaba a la selección de grupo mientras que Darwin lo hacía al respecto de la selección individual, pero en la época no se apreció esta diferencia (ini siquiera por el mismo Darwin!) por otra parte fundamental en la hermenéutica biológica actual.

35. Penguin, Londres, 2005.

36. Trad. de C. García Trevijano, Paidós, Barcelona, 1997.

morir en el empeño si es preciso, con su mejor arma, el autoengaño, que no es más que el reflejo de una supuesta superioridad narcisista que le mantiene a flote, a expensas de creer que está en la verdad o no, según sea su situación de poder y, por fin, cuando parece que nada tiene sentido, su adicción a refocilarse en las mil caras de un nihilismo que le hace seguir en la brecha aunque sea sin ton ni son.

Pero ha habido otra dosis mítica subyacente en el texto que toma cuerpo en la historia de la elección que tuvo que hacer Paris, por encargo de Zeus, para decantarse por una de las tres diosas (Hera, Atenea y Afrodita) litigantes, lo que llevaba aparejado tres premios respectivos según quien fuera la afortunada: poder (ser soberano de toda Asia), fama (prudencia y victoria en cualquier combate) o la posesión de la mujer más bella del mundo griego (la bella Helena). La elección se ajustaba nítidamente a derecho biológico. La fama, según el mejor Bourdieu, es el capital simbólico interconvertible al capital económico, y viceversa, que ampara el poder; dos tipos de poder en fin pero, a la postre, uno sólo que se remite al estatus, como se acaba de ver. Pero el poder ya hemos visto que, siempre desde la biología, sirve para mantener el tipo de la mejor manera posible para, a su vez, asegurar la generación siguiente igualmente en la mejor pauta posible. Pero para dar paso a la generación siguiente, desde la perspectiva de una sociedad patriarcal, se precisa de un consorte femenino lo más atractivo posible (equivalente a la mejor inversión genética disponible) y que ese consorte nos elija sin ambages (selección sexual). Claro, cuando el consorte es el más atractivo del mundo y además se nos garantiza su adhesión incondicional (enamoramiento ciego), entonces sobran fama y poder porque el objetivo se alcanza circunvalando ambos tipos de capital. La elección de Paris le lleva directamente a la línea de meta, no necesita acudir a la ciencia, a la filosofía, al arte, a la tecnología para allanarse la existencia; en los brazos de Helena todo sobra, y qué importa si Helena está en posesión de otro, y qué importa si, como consecuencia, se arma 'la guerra de Troya', el objetivo biológico está consumado.

Desde lo inefable, ¡qué valen el poder y la fama si nos aguarda la belleza aunque ésta desemboque en lo sublime!, como es una guerra feroz pero generadora de héroes, a la Nietzsche, que, a su vez, nos lleva a la gesta del mayor héroe de todos, Ulises, quien acaba, después de mil avatares, en los brazos de Penélope, otro símbolo femenino a la par con Helena, símbolo indicador si no de virtudes estéticas, al menos de virtudes éticas, lo que supone una equivalencia entre los 'inefables' más genuinos (los 'éticos' y los 'estéticos').

Recapitulación y reflexiones

Una avería argumental de difícil arreglo, para beneficio aparente de la retórica continental, se genera cuando uno se quiere poner por encima de este cinismo ético ilustrado expuesto, que es lo que pretenden los analíticos. Éstos, como Dawkins entre ellos, piensan que el conocerse uno a sí mismo, si no resuelve las cosas, por lo menos las endereza. Así, conocer nuestros impulsos más recónditos valdría para intentar ser mejores personas en el sentido moral más tradicional del término. Por ejemplo, saber que para mejorar nuestro estatus, nuestros replicadores nos exigen que tratemos mejor a las personas de estatus por encima del nuestro, y tratemos peor a las que están por debajo (porque el altruismo recíproco resultaría más rentable), puede hacernos mejores personas si nos oponemos a esos designios tiránicos de dichos replicadores, tratando mejor a 'los de abajo' y no exagerando nuestro trato adulador hacia 'los de arriba'. Claramente, aquí hay algo que falla.

En efecto, oponernos a nuestros replicadores, enfrentarnos a esa biología nuestra caracterizada por una falta de escrúpulos, como también proponía el gran amigo de Darwin, Thomas Henry Huxley (abuelo del novelista Aldous Huxley), es algo contradictorio. O bien, como ya se ha insistido con anterioridad, desde lo analítico (lo natural), somos biología y, por tanto, estamos controlados por 'esa biología', valga la expresión, sea por la acción de replicadores subyacentes, o por otra razón, o bien existe 'algo' más que controla a los controladores. Siguiendo la tesis de Dawkins, la consecuencia inevitable es que ser *bueno* o ser *malo* es hablar metafóricamente. De nuevo, o bien decidimos que no somos otra cosa que propensiones biológicas (interactores repletos de replicadores) que se expresarán de un modo u otro, dependiendo de las circunstancias (del medio), o bien acordamos que 'estamos por encima' de esas interacciones genotipo-medio y que, a la postre, podemos sacar fuerzas de flaqueza y actuar según normas morales genuinas derivables de algo inefable. No se puede, empero, nadar y guardar la ropa. Los analíticos al final recogen velas. Pero los continentales no tienen por qué cantar victoria[37].

En otro sentido, una pregunta clave que habría que plantearse desde la óptica analítica, es la utilidad que puede haber tenido para nuestros replicadores que éstos nos hayan permitido desmontar todo el tinglado y, descubrir 'realmente' lo que somos. Se puede pensar que como el medio ancestral, en que se fraguó toda la metáfora moral —que ha

37. Véase la criteriología al respecto del conocido sociólogo Zygmunt Bauman en su *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford, 1993.

regido 'idealmente' nuestras vidas oficialmente hasta el Darwin de última hora—, ya no existe, la metáfora está ya de más y se impone una estrategia de supervivencia más elaborada, en el sentido de ser ésta menos instintiva y más reflexiva. Además, recuérdese que las dos fuerzas principales que regirían nuestras relaciones con 'los demás' serían engañar y detectar el engaño. Pues bien, si un principio moral me está exigiendo que sea altruista, este principio es algo que 'los demás' me estarían imponiendo porque les beneficia a 'ellos', y me lo estarían imponiendo sin ellos —ni yo— saberlo: ya se sabe, si el que engaña no sabe que engaña, su acción es mucho más eficaz. O sea que si yo —y 'los demás'— por medio de la psicología evolucionista descubrimos la 'verdad' de los principios morales, lo que estamos haciendo es detectar ese gran engaño que se ha ido consumando a lo largo de los tiempos (de hecho, como pertinentemente sugiere Sterelny, la promoción de ideas irracionales en realidad beneficia a sus valedores: shamanes, clérigos, políticos y gurúes varios que erigiéndose, con buena fe casi siempre, en representantes/controladores de fuerzas inefables explotan el 'cotarro' en beneficio propio: la referencia es a la figura del *free rider*)[38]. De esta manera, a falta de otras soluciones argüiblemente más gratas, me repliego —nos replegamos— a la racionalización que nos ofrecemos por medio de lo que llamamos psicología evolucionista (la 'racionalización' posestructuralista, por su parte, raya en la inefabilidad más absoluta[39]).

Asimismo, esta desaparición de un referente moral supuestamente genuino, no va a suponer una hecatombe moral para nuestras vidas, seamos analíticos o continentales. Todos sabemos de sobra cómo nos comportamos y lo que rige nuestro comportamiento. Todos sabemos que, en general, nadie devolvemos bien por mal, porque sería como premiarle al desalmado (salvo que queramos redimirle para nuestra propia satisfacción 'eticista'). De hecho, nuestra sociedad siempre ha sido más o menos abiertamente meritocrática (incluyendo como méritos, ser beneficiarios del nepotismo o amiguismo vigentes, no nos engañemos[40]).

38. El paralelismo al respecto con las interpretaciones posestructuralistas de un Foucault, un Derrida, un Barthes, un Deleuze, un Lyotard e, incluso, de un modo ajeno, un Habermas es verdaderamente notable. Desde la biología se puede consultar el magnífico artículo de Kim Sterelny, antes citado, «The perverse primate», en A. Grafen y M. Ridley (comps.), *Richard Dawkins: How a scientist changed the way we think*, Oxford University Press, 2006, pp. 213-223.

39. Véase *supra*, nota 17.

40. Por supuesto que la meritocracia es un mito en el sentido más peyorativo del término como, por ejemplo, dejan más que claro S. J. McNamee y R. K. Millar, Jr, en su reciente *The Meritocracy Myth*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004. Véase también una versión positiva del fenómeno en A. Bellow, *In Praise of Nepotism: A natural history*, Doubleday, Nueva York, 2003.

Todos sabemos que 'de mal nacidos es ser desagradecidos'. Todos sabemos que 'primero están nuestros hijos'. Todos sabemos que 'el cariño más verdadero es el de una madre', por mucho que se nos inculque que 'es que llevamos sus genes y, de hecho, somos una inversión muy fuerte para los mismos'. Todos sabemos que el 'amor ciego' entre dos enamorados, cuando deja de ser ciego, es más un arreglo —todo lo entrañable que se quiera— de intereses recíprocos que otra cosa, arreglo por otra parte complicado a juzgar por las consecuencias que se derivan en numerosos casos (separaciones, divorcios, tolerancias mutuas más o menos tensas y provisionales, violencia de género imparable, etc.).

'A Dios rogando y con el mazo dando' o 'reza como si Dios existiera y actúa como si no existiera' u, otra vez, 'piensa mal y acertarás' o 'amigos no hay amigos, el más amigo la da, no hay más amigos que Dios y un duro en la faltriquera', son moralejas que se pierden en la oscuridad de los tiempos (en éstas u otras versiones) y que nos dicen lo que se racionaliza por medio de la tesis del gen egoísta (o por la jerga de la autenticidad) y queda así legitimado por la biología ortodoxa del momento (o los existenciarios heideggerianos al uso). Está igualmente claro que, por ejemplo, el hombre creyente tiene siempre una doble vida, no necesariamente en el mal sentido de la palabra: cuando reza, reza y cuando tiene que sobrevivir, sobrevive. Por ejemplo, la inefable madre Teresa, cuando rezaba, rezaba, y cuando cuidaba de los desheredados actuaba como una ATS muy competente, pero ATS al fin, y decir que todo lo hace 'por amor de Dios', desde su punto de vista, sería así, pero desde el punto de vista de un espectador darwiniano, sólo sería una forma de expresarse o, dicho en términos un tanto brutales, su estrategia publicitaria para vender mejor su producto: el 'medio' afín a sus replicadores dominantes. Pero es que tampoco quedaría mejor parada desde la perspectiva de un espectador heideggeriano.

Pero, en definitiva, ¿cuál es la relación conceptual entre las, supuestamente, nuevas ideas al respecto y las más tradicionales que constituyen el pensamiento todavía ortodoxo?

Cuando se pretende analizar un sistema ético en sus diversas manifestaciones históricas (llámese ética tradicional —platónica, aristotélica, tomista, kantiana—, ética protestante, ética de situación, ética basada en el altruismo recíproco derivado de una perspectiva sociobiológica, ética posmoderna, etc.) se trata, efectivamente, por una parte, de cotejar si existen contradicciones dentro del sistema y, por otra, de justificar el sistema. Pero esta justificación se hará con arreglo a unas normas que servirían a su vez para justificarse a sí mismas.

O sea que, en última instancia, todo sistema ético se remite irremisiblemente a un sistema de creencias más o menos coherente. Claro está

que lo mismo ocurre con cualquier sistema axiológico, ya sea ético o epistémico (referido a las virtudes o valores de la praxis científica: simplicidad, coherencia, falsabilidad, etc.). Pero todo sistema de creencias, desde una perspectiva naturalista, se puede legitimar empíricamente del mismo modo que se legitima cualquier proceder epistemológico (científico). Esto por un lado.

Por otro lado, desde la perspectiva más analítica —llámese positivismo lógico (concepción heredada), concepciones no enunciativas de la ciencia, psicología cognitiva o sociología del conocimiento— la palabra ética sería ya un término anacrónico debido a su contaminación 'metafísica', adquirida a lo largo de su prolongada historia, y se debería sustituir (según un criterio afín al que, por ejemplo, Paul Churchland aboga en su *Materialismo Eliminativo*) por 'hábito comportamental'[41], sea éste racional, y/o políticamente correcto, y/o ajustado a derecho, etc., significados todos que, en buena medida, se remiten, ¡qué ironía!, al significado etimológico original griego del término denostado (otro tanto se puede decir de la palabra *moral*, remisible a su referente etimológico latino).

Pero entonces, ¿en qué se diferenciaría básicamente un comportamiento aconsejable dentro de un esquema humanista/continental (teológico o secular) de otro 'genuinamente' científico/analítico (donde el humanismo se sustituiría por un animalismo o, si se prefiere, por un biologismo en el caso de que no se excluya a los seres vivos no animales)? Ambos extremos se refieren a la instrumentación de la supervivencia personal según las normas del esquema que, a su vez, se apliquen.

Lo que se pretende decir es que, en principio, las éticas tradicionales tienen un carácter normativo, mientras que partiendo de la psicología evolucionista la intención sería solamente la de describir (explicar) el comportamiento de los seres humanos. Ahora bien, en la práctica, en la descripción de un comportamiento siempre se incluye lo que es el comportamiento normal y lo que es el patológico. Pero esta práctica es otra manera de ser normativo.

Es decir que si afirmo que mi comportamiento debe de ser de cierta manera, de acuerdo con ciertas preconcepciones humanistas (teológicas o no, se insiste), estoy diciendo, en la práctica, lo mismo que si alego que mi comportamiento se ajusta asimismo a determinadas pautas porque existe un imperativo biológico que así lo exige. Actuar de modo

41. *Habitus* es el término que utiliza Bourdieu para describir el comportamiento de un grupo que se despliega en un *campo* donde prima el mismo comportamiento u otro no necesariamente parejo.

distinto al requerido sería, en el primer caso, o bien pecar contra Dios, o los dioses, o contra la humanidad (según convicciones), o bien, en al caso opuesto, ser presa de una determinada patología que haga que mi comportamiento se desvíe del 'normal' (aunque lo pecaminoso también tenga connotaciones patológicas cuando se hace referencia, por ejemplo, a la salud del alma: en fin, maneras de 'hablar', que conste en acta).

Epílogo

LA VERDAD, EL BIEN Y LA BELLEZA

When the gods wish to punish us,
they answer our prayers.

(O. W.)

Gianni Vattimo publica en 1983 su escrito *Il Pensiero Debole*[1] por el que es, argüiblemente, más conocido. Según la idea del pensador italiano, que alcanza un consenso bastante generalizado entre los llamados pensadores de la posmodernidad (posnietzscheanos en su esencia), la historia del pensamiento occidental ha llegado a su fin: después de dos milenios de especulaciones, se constata que no hay base que justifique un conocimiento que se decante en una verdad objetiva. Se puede concluir entonces que la ciencia a secas (es decir, lo natural: lo desprovisto de intenciones inefables) simplemente formula recetas para salir del paso a corto, medio y largo plazo, según se tercie. Pero lo inefable no saldría mejor parado en su pretensión de trascendencia epistémica, sobre todo porque a la hora de mitigar el propio malestar y el ajeno aplicamos siempre, banalmente, lo que 'resulta'. Desde la posmodernidad, idealmente, todo se traduciría a la actitud rortyana de ocuparnos en conseguir el bienestar que podamos bajo una especie de fórmula posutilitarista de última consideración, democrática en su diseño si no en su consecución. En otras palabras, en la expresión del profesor Quintín Racionero Carmona, se precisa de un pragmatismo sucio, pragmatismo porque hay que ser práctico, y sucio porque nunca va a haber un refe-

1. Feltrinelli, Milán.

rente que justifique una actuación fuera de toda duda razonable/soslayable. Pero remitámonos no exactamente a los hechos, en el sentido más coloquial de la expresión, sino a la cotidianeidad ('lugar' donde conviven lo natural y lo inefable).

Claro, desde la ciencia a secas, epítome, a pesar de todo, de una modernidad que no cesa, la descripción de una realidad, cada vez menos recalcitrante en sus expectativas corroboratorias, da seguridad epistémica, especialmente a sus practicantes. El problema de fondo, posiblemente, es que se trata de una seguridad fragmentada. Vivimos cada vez más en una expertocracia, y todos adquirimos progresivamente más prepotencia epistémica en la parcela de nuestra competencia (de siempre, 'la práctica hace al maestro'), y exhibimos esa prepotencia con resultados positivos, lo que genera confianza epistémica. O sea que la debilidad del pensamiento estriba más que en su falta de justificación última, que no la tiene, en la ausencia cada vez más palpable de una mente que abarque la totalidad de lo pensado. Los filósofos en general, y los filósofos de la ciencia en particular, se dedican a la empresa cada vez más imposible de contemplar una teoría del todo donde, de alguna manera, encajen los hechos físicos, los biológicos y los sociales (reflejando la noción de mente tricameral como hoy se contempla desde el pensamiento bioantropológico más actual). Pero esa empresa se ocupa de lo que a pocos importa, y no es extraño que la sociedad institucional (por no hablar de la sociedad a secas), prescinda cada vez más de unos servicios que se antojan espurios.

El caso es que las fórmulas de la ciencia 'funcionan' (entre comillas, porque en el 'mejor' de los casos nos conducen a 'un mundo feliz', de características huxleyanas, y en el 'peor' a una realidad virtual tipo *matrix* y, por supuesto, lo que es peor, o menos malo, no está nada claro). En efecto, la evolución social, una vez firmemente instaurada una evolución tecnológica que satisface una demanda etológicamente ya del todo supranormal (lo deseable se magnifica y se exacerba para hacerlo mucho más deseable), lleva aparejada la implantación más o menos gradual de prótesis físico-mentales (incluidos, evidentemente, todo tipo de fármacos). Dichas prótesis nos ajustan a esa realidad deseada para que nuestro acoplamiento, tanto físico como mental, llegue a ser lo más idóneo posible a lo que, en efecto, es un mundo hiperreal considerado como fuente de estímulos exacerbados y deseos análogamente supraincentivados. Todo ello concebido de tal modo que todo tipo de desaliento/malestar físico/mental se vea al menos neutralizado por las prótesis aludidas y toda vida 'normal' (sin prótesis supletorias) sea cada vez menos tolerable. Éste es el camino de la ciencia y la tecnología. Porque no se trata sólo de saber por saber, como aventuraba Aristóteles, sino de saber con objeto de resolver,

en primera instancia, nuestros problemas 'reales' y luego ya los 'hiperreales' (en realidad todos los problemas son reales: un problema imaginario es real hasta que se descubre que es imaginario —puedo tener cierta ansiedad por pensar que me acecha una bestia salvaje, pero si compruebo que ése no es el caso mi ansiedad, salvo patologías alucinatorias, debe desaparecer—). Problemas especialmente reales, más que trivialmente, son el hambre, la enfermedad, la senectud, el tedio, la ansiedad por lo desconocido, en fin, lo que nos desazona en general en primera instancia. Lo hiperreal ya surge cuando lo real se da tan 'más que por sentado' que la sensibilidad hacia su percepción disminuye hasta desaparecer.

Por la llamada posmodernidad crítica se pretende cambiar el 'chip' y mirar 'de otra manera' lo que hasta la fecha se habría considerado como historia unilineal (la historia identificada con Occidente). Es decir, se trataría de mirar la historia como acontecer multivario con fórmulas pluralistas en las que entramos todos pero sin expresar preferencias ontoteológicas (lo que son las perspectivas nietzscheanas matizadas por Heidegger). Desde esa mirada crítica lo primero que se constata es que la ciencia y la tecnología están teóricamente en manos de todos, pero, prácticamente, están controladas por parte de esa minoría que se ha convenido en llamar Occidente (y occidentalizados varios como, por ejemplo, pueda ser Japón, aunque, más que menos, en un mundo globalizado 'a la occidental' sólo queda una dirección que seguir, indicada por Fukuyama). De manera que aunque se trate de resolver los problemas de todos (léase 'los problemas del hombre' como eufemismo políticamente correcto), tienen prioridad los problemas de los occidentales de primera, problemas que se van paliando en buena medida a costa de los problemas de los otros (las leyes del mercado serían tan insoslayables como las de la física, de manera que la magnitud de la diferencia entre el beneficio de los que ganan y la pérdida de los que se quedan más y más atrás —los otros no tan occidentales, en general— siempre aumenta hasta llegar inevitablemente a un punto de ruptura que no se antoja ya muy lejano). La cuestión por otra parte está más que clara, porque, a la postre, los denominados genéricamente 'problemas' se van resolviendo mediante consumo energético, y ese consumo *per capita* nos dice que no sólo no hay para todos, sino que, y a pesar de que sea muy fácil hacer demagogia al respecto, parece que nunca va a haber más que para una minoría (lo que ha ocurrido desde que el hombre es hombre —o, en general, el animal es animal— como ya lo percibieran con una intensidad inusual, tanto Malthus, en el primer caso, como Darwin en el segundo), situación que, históricamente, se exacerba en primer lugar con la revolución agrícola, luego todavía más con la revolución industrial y llega incluso a cotas más altas de tensión

discriminatoria (diferenciadora) con la revolución del sector servicios propiciada por la informática.

Desde la posmodernidad crítica se acusa, desde el arte 'responsable' (fundamentalmente la literatura) se denuncia (a menudo con desesperanza nihilista), y desde la misma sociedad emergen 'activistas sin fronteras' (médicos, ingenieros, voluntarios de toda índole), para intentar transformar una situación potencialmente explosiva en cuyo acontecer perderemos todos (lo de 'todos' es, de nuevo, un eufemismo encubridor de, por otra parte, lo que es obvio, es decir, una mayoría no tiene otra cosa que perder que su propia miseria). Todo se reduce, efectivamente, a 'mirar de otra manera' (que no 'a otro lado') y a desplegar gestos tan elocuentes como éticamente encomiables que paradójicamente, quizá a medio plazo, no van a hacer más que precipitar el colapso anunciado (porque el desfavorecido rescatado de su miseria más procaz por los activistas sin fronteras estará así en mejor posición para enfrentarse a un Occidente opresor en su opulencia relativa —aunque no de un modo especialmente deliberado—, es decir, a pesar de las apariencias, no hay conspiraciones diabólicas que mantengan un *statu quo* en que, como mucho, quizá a ese medio plazo, todos los que podemos perder perdemos). Porque no se puede potenciar un mejor reparto energético a expensas no sólo del que posee y que dice (decimos) 'necesito todo lo que tengo', sino que afirma 'necesito más'. Porque en Occidente, aparte del núcleo de potentados de turno, y aún así, ¿quién está contento con su suerte?

Y es que el altruismo recíproco como EEE (Estrategia Evolutivamente Estable) con todas sus dificultades no propicia un final de la historia a gusto de nadie. La selección natural (en términos científicos o coloquiales, lo mismo da) es oportunista y no favorece ni el bien, ni la verdad ni la belleza (para la versión inefable no habría más que poner mayúsculas), a no ser que sus promotores/portadores prosperen a expensas de los otros. Y si no es así, los otros son los que se llevan el gato al agua, irreductiblemente. De manera que el bien, la verdad y la belleza son, en los términos de Jean Baudrillard, simulacros para la construcción de una hiperrealidad generalizable como Disneylandia. Asumir esta contingencia es decidir vivir en la perplejidad, o como diría Martin Heidegger, por otros cauces, en la autenticidad. ¿Y quién asume esta contingencia? El que la conoce, la comprende, la puede soportar, y, a la postre, 'se la come con patatas', suspicacias aparte. El otro (todos menos 'el salvaje') se va a la Disneylandia más cercana. Nótese que realmente nadie decide nada —hay demasiadas variables e imponderables—, simple y llanamente cada cual se decanta según su experiencia, conocimiento y capacidad de simulación/adaptación.

De cualquier manera, con la verdad, el bien y la belleza ocurre como con el libre albedrío, o sea, puestos a perder el tiempo (nunca mejor dicho), todo ello se tiene que analizar desde el punto de vista del lenguaje ordinario para intentar constatar lo que 'realmente' se pretende expresar. Pero, análisis lingüísticos pormenorizados aparte, veamos por qué el altruismo recíproco, como código de conducta interanimal, se queda corto. Para ir directamente al grano una vez más (porque en esta tesitura estaría la base de nuestros desequilibrios más preocupantes), en las transacciones entre cooperantes, el que logra engañar al otro, queriendo o sin querer, obteniendo más de la transacción de lo que le corresponde, se ve favorecido por la selección natural, porque obtiene así, relativamente, más recursos para su supervivencia y la de los suyos. Ahora bien, el que no se deja engañar, queriendo o sin querer, igualmente se ve favorecido por la selección natural, por razones igualmente obvias. O sea que el engaño y su detección se ven favorecidos a la par por la selección natural en lo que, por lo ya dicho una y otra vez, se asemeja a una carrera armamentística entre dos superpotencias para desincentivar cualquier ataque por las partes contendientes. En efecto, el engaño y la detección del engaño, a sabiendas o no, en los seres humanos y animales superiores, y 'sin querer' en el resto de los seres vivos, está ampliamente extendido entre todos los organismos, especialmente entre los depredadores y sus posibles presas, pero también entre competidores de la misma especie en su hacerse con recursos limitados. También, se recuerda, uno puede dejarse engañar a sabiendas, como cuando se recibe un regalo, de modo que el que regala, o simplemente le permite al otro que se aproveche a su costa, casi sin querer guarda la deuda para cobrarla cuando convenga.

De modo que en la etología de la cooperación y de la competencia, siguiendo a los filósofos de la sospecha, según la feliz expresión de, por ejemplo, el recientemente fallecido Paul Ricoeur (1913-2005), es decir, siguiendo a Sigmund Freud, a Karl Marx y, especialmente, a Friedrich Nietzsche, nada es lo que parece. Porque el altruismo recíproco viciado por el engaño y su detección está en la línea del dictamen general de Freud para quien las razones reales de nuestras actuaciones están enterradas en el subconsciente, y las razones aparentes son las que funcionan en nuestra convivencia para no infundir sospechas sobre nuestras verdaderas intenciones (que no las conocemos, por lo general —ahí está el 'truco' etológico—, ni siquiera nosotros mismos). Lo mismo sucede con Marx, pero ya a nivel de grupo o clase, y en Nietzsche cabe destacar su interpretación de la razón, encarnada en la figura de Sócrates, como instrumento del resentimiento en aquéllos que no pueden llegar a los recursos, como los poderosos de la tierra (el resentimiento depura

la racionalidad pensante haciendo, por ejemplo, de la 'irracionalidad' una metarracionalidad 'edificante' o, más simplemente, una metafísica 'liberadora').

En este juego del ratón y el gato, con sus múltiples y complejas derivaciones, uno se puede preguntar, especialmente para el caso del hombre, ¿cómo sabiendo lo que sabemos de nuestra propia naturaleza y condición, sobre todo ya a estas alturas (que diría Vattimo), puede existir un contrato social, por muy tácito que éste sea, que incentive la cooperación?, porque independientemente de que nos convenga a todos cooperar hasta cierto punto, las cortapisas son tantas que el riesgo de salir malparado parecería ser altísimo, a no ser que se tenga un alma temeraria y/o adicta obsesivamente al juego del 'escondite'.

La clave de que el juego del contrato social continúe entre todos, y con no poca intensidad, es que, a la postre, todos nos curamos en salud. Todos creemos saber en quién podemos confiar y por qué se puede confiar en nosotros, todo ello hasta cierto punto, claro está, simplemente porque hacemos constantemente publicidad de que somos de ley y nos lo creemos. Todos queremos tener fama de buenos (hablando de gente normal en una sociedad en equilibrio), y en nuestros cotilleos, conversaciones casuales y no tan casuales, insistimos en lo que pensamos, en lo que nos parece mal, en lo que nunca haríamos, en lo que sí haríamos si se nos diera la oportunidad, etc. Criticamos y hablamos mal del que no está presente, simplemente para demostrarle al interlocutor de turno que somos mejores, en el sentido de ser más dignos de confianza. Incluso, los criminales convictos tratan siempre de justificar sus acciones, y, de no poder hacerlo 'de momento', proclaman un arrepentimiento de lo más sincero a los cuatro vientos. El mejor comercial no es sólo el que mejor vende sino el que mejor se vende, que es el que elegimos en primer lugar para nuestras transacciones más delicadas (arriesgadas). En este juego, la confianza traicionada es el crimen que más se paga, porque el castigo es que nos quedamos solos. O sea que en nuestro altruismo recíproco, a sabiendas o no, engañamos y detectamos el engaño todo ello sazonado por una publicidad constante de que somos de ley.

Una disciplina gemela univitelina de la etología es la ciencia económica que, como se sabe, estudia la dinámica de las transacciones de recursos reales, simbólicos o futuribles entre los distintos agentes. Ciertos economistas (notablemente, el premio Nobel de Economía en el año 1992, Gary Becker) asumen que una ciencia económica sin una dimensión biológica tiene un sentido meramente teórico; además este economista insiste en su obra más famosa, *Tratado sobre la familia,* que la lógica de la economía atañe no sólo al hombre sino a todos los seres vivos. Trece años después el Nobel de Economía también ha ido a parar

a dos economistas que han corregido principios económicos básicos en aras de condicionantes biológicos insoslayables. Por ejemplo, en general, la ciencia económica ha insistido que un recurso escaso y necesario es aceptado por el agente sin tener en cuenta la justicia relativa de la asignación de ese recurso. Pero el agente consciente de una injusticia que viola de un modo flagrante la reciprocidad exigible por derecho biológico, en multitud de casos de necesidad no extrema renuncia al recurso con tal de que el otro agente no se beneficie injustamente a su costa. David Kanehman, premio Nobel en 2002, también une psicología y economía para demostrar que la lógica económica, lejos de ser estrictamente racional, está supeditada a la lógica biológica (lógica de compromisos y engaños soterrados).

En definitiva, todo lo biosociológico, bien implícitamente en los seres vivos en general, bien explícitamente en los humanos, gira en torno al tema crucial de 'la verdad, el bien y la belleza', y desde una perspectiva evolucionista su delimitación deja pocas dudas. La verdad como recurso significa saber a qué atenerse para conseguir el bien; lo que se traduce, una vez suprimidas fantasías suprarrealistas, que no hiperrealistas, en sobrevivir con los menos sobresaltos posibles. Sobrevivir significa obtener los recursos necesarios para mantenerse a fin de facilitar la propia reproducción o, en su defecto, la de los nuestros. Pero somos muchos los que precisamos de los mismos recursos, tantos que no hay para todos del todo, como ya hemos discernido asimismo una y otra vez. O sea que se impone llegar antes que los demás por las buenas o por las malas. Por las malas ya sabemos como se llega. Y por las buenas, como ya hemos visto, se llega también, solo pero normalmente en compañía de otros, mediante el engaño, la detección del engaño y la autopromoción publicitaria, todo ello con el decorado más agradable posible para quitar hierro a la situación, de ahí, en buena parte, la belleza. De manera que la verdad, el bien y la belleza se constituyen en la tapadera ficticia de una caja de Pandora siempre abierta, donde una de las reglas del juego es que nada parezca lo que es, así todo ocurre como en un sueño y nadie se entera de lo que vale un peine, de hecho, no se enteran ni Nietzsche con su sueño del superhombre, ni Marx con su sueño de un paraíso secular, ni Freud con el goce de Eros y su conclusión en el merecido descanso de Thánatos.

De manera que la ética, en sus diversas manifestaciones (deontológica y utilitarista principalmente), sería lo que el agente desearía que fuera el comportamiento de los demás, por lo que el 'haz lo que digo y no mires lo que hago' tendría la connotación más perversa posible. Cuando decimos que algo no es ético, la intención es que alguna relación de altruismo recíproco que nos afecta directamente se ve trastocada, o bien

se trata de una situación indeseable que podría ocurrirnos a nosotros o a los nuestros. De hecho, cuanto más civilizado es el contexto, más cosas podemos perder y se exigen más derechos, especialmente para las minorías ideológicamente próximas que, según la civilización y el nivel de vida, aumentan, pueden expresar sus peculiaridades sin temer a ser cabezas de turco que es, cuando las cosas van mal, una de las soluciones para solventar problemas: la búsqueda de culpables.

La última pretensión del hombre, como la de cualquier organismo, es llegar a una especie de inmortalidad donde no falte de nada, el cielo no puede esperar para unos y otros, sea éste tipo nirvana o no. Lo malo es que la biología de la inmortalidad tiene poco sentido, aunque comprensiblemente consuma muchos recursos de investigación. Curiosamente lo que más sentido tendría es lo que Nietzsche consideró como su gran descubrimiento, el retorno eterno de lo mismo, pero tendría sentido para aquel que ha vivido un vida aceptable como ciertamente e irónicamente no fue la del mismo Nietzsche ni es, ni ha sido, la de casi nadie. Aunque, al parecer, al final todos 'recojamos velas', empezando por el mismo Wittgenstein, quien después de una vida de amarguras, frustraciones y mínimas compensaciones personales declaraba en su lecho de muerte: 'Decidles que he tenido una vida maravillosa'.

¿Cuál es el fin de nuestro gran melodrama? Se trabaja y se sufre para no trabajar y no sufrir, y cuando se llega al menos a un simulacro de ese estado tan añorado como inefable, no se sabe qué hacer, se necesita un *hobby*, o sea una manera ya hiperreal de trabajar y sufrir, de matar el tiempo en fin, como lo ve Paul Feyerabend en su autobiografía *Matando el tiempo*. Como dice un proverbio chino, 'no desees demasiado algo, no vaya a ser que lo consigas'.

¿Queda decir sólo como en el casino, en la línea de David Hume, 'hagan juego señores, hagan juego', pasemos el rato, disfrutemos de nuestras ganancias y compadezcamos al perdedor?

La respuesta es no, cómo no. Es más, desde la ciencia, en realidad es una simpleza decir que la naturaleza humana es su genoma, que sería como decir que es su física y su química, o sea, una tontería. Del mismo modo decir, desde lo inefable, que es *l'Esprit*, con Lévi-Strauss, tampoco es decir gran cosa aunque la respuesta tenga ya cierta enjundia. Porque ¿qué es el genoma realmente?, ¿qué significa? Como bien matiza Matt Ridley (ver Bibliografía), el genoma es la historia de la vida recapitulada en el individuo (lo que ha sido, cómo ha evolucionado, qué enfermedades ha tenido, a qué contingencias de cierta duración se ha enfrentado). Ortega decía que el hombre es su historia, y por un lado es así, pero por otro, igualmente significativo, se quedó corto, porque todo organismo es su historia, una historia compartida con todos, luego con menos, y

desde entonces hasta la fecha con unos pocos hasta llegar a la propia situación individualizada. Es como cuando Heidegger, secundado a su manera por Sartre, dice que no hay hombre a secas, sino hombre-en-el-mundo, el aserto también vale para cualquier organismo no humano, aunque el organismo sea pobre en mundo porque no es consciente de su historia filogenética ni falta que le hace.

En este marco discursivo, una incidencia clave, y trillada una y otra vez, es que desde una perspectiva darwinista, aunque ésta sea más o menos heterodoxa, ningún tipo de comportamiento incluye el libre albedrío, puesto que todo comportamiento estaría determinado por la consabida interacción entre el genoma y el medio. El libre albedrío no tendría traducción biológica y por lo tanto científica, de hecho la expresión no tendría sentido en la acepción lógico-positivista del aserto. Por supuesto que esto no quiere decir que los seres humanos no funcionemos como si hubiera libre albedrío, signifique lo que signifique esa expresión. En esencia, puestos a matar el tiempo, lo que habría que aclarar desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje ordinario es lo que queremos decir con dicha expresión todavía conflictiva al día de la fecha. Y, muy posiblemente, lo que queremos decir, sin hacer demasiadas disquisiciones analíticas, es que en buena medida somos responsables de nuestros actos. Es decir, nuestros congéneres nos pueden pedir cuentas de lo que hacemos o decimos, e incluso pensamos, por lo que nos hacemos acreedores de su confianza, o no, según se tercie. Algo análogo también sucedería con los animales no humanos que, a partir de un cierto nivel de complejidad etológica, aprenden un comportamiento por los premios aparejados y dejan otro comportamiento por los castigos que acarrean. En general, claro, las condiciones reinantes incentivan ciertos comportamientos a expensas de otros en prácticamente todos los seres vivos con adaptaciones etológicas facultativas (no rígidas). Ahora bien, según los cánones tradicionales, un animal no humano no será responsable en la medida en que su comportamiento condicionado sería tan rígido, relativamente al del hombre, que no se le podrían exigir responsabilidades. Su flexibilidad comportamental sería asimilable a una especie de neurosis obsesiva incurable desde el punto de vista de lo humano. En otro sentido parejo, un animal sería como un humano (un niño) sin uso de razón. Un humano con uso de razón, y especialmente un adulto, sabe en buena medida qué comportamiento es aceptable por sus congéneres y cuál no, aunque esta circunstancia haya que centrarla antropológicamente. Pero esto, especialmente después de las investigaciones de Frans B. M. de Waal y colaboradores, también lo sabe un animal superior, concretamente si es un mono antropoide. Es más, entre estos animales se da una política de alianzas y transgresiones, cuando la

oportunidad se presenta, en lo que se traduce en la formación de una jerarquía (*pecking order*) cuyo mantenimiento se basa en una violencia más o menos ritualizada. Una diferencia importante con el hombre (esta vez sin condicionales) es que éste memoriza las situaciones relativamente mucho más a largo plazo que el mono antropoide y además, por esa facultad relativamente más intensa del 'verlas venir', se pone en el lugar del otro de un modo mucho más acentuado que el mono y equivalente, adivinando de esa forma con más precisión las intenciones de su congénere. La estrategia adivinatoria puede ir más allá y adivinar lo que el congénere piensa (nivel intencional 1) que él piensa (nivel intencional 2) y así hasta un nivel intencional 6 en el hombre y, como mucho, un nivel 4 en el animal propiamente dicho más aventajado al respecto. Todo ello propicia en el hombre la existencia de un control entre las partes contendientes mucho más sutil que en los monos antropoides y supone que, a la par, se establezca evolutivamente por selección natural un código de conducta tácito de cierta complejidad para beneficio de todos (de cierta complejidad porque ese código también se instrumenta en los monos antropoides y otros animales, porque quien transgrede induce que lo ha hecho y que en consecuencia debe cubrirse las espaldas).

Existe en efecto un contrato social tácito cuya violación equivale a una agresión que puede resolverse por rituales de violencia contenida según los casos. Esto no quiere decir, como es obvio, que no se de una jerarquización en los seres humanos como en los monos antropoides y otros animales. Jerarquización equivalente en sus líneas maestras aunque no en su complejidad, como nuestra propia historia refleja y cuya evolución adquiere las variantes más pintorescas hasta nuestros días, como asimismo refleja la historia de la cultura humana centrada en la memoria y en la autoconciencia (ponerse en lugar del otro, lo que en la jerga del ramo se denomina tener una teoría de la mente). Es como si los contratos sociales propuestos en su día por Thomas Hobbes, John Locke o Jacques Rousseau, entre los más publicitados, en realidad se hubieran fraguado evolutivamente por selección natural, a falta de otra explicación mejor.

Ya el mismo Charles Darwin plasmó en su *Origen de las Especies* lo que para él sería el capítulo de más difícil comprensión de su libro, el capítulo sobre el instinto. Instinto que no es otro que el instinto de conservación, que vale para saber cómo alimentarse, cómo procrear, cómo protegerse y, en una especie peculiarmente social, cómo cooperar con los demás para salir mejor adelante. La idea darwiniana básica al respecto —que el príncipe Pedro Kropotkin, padre del anarquismo no violento, llevaría a su extremo— es que los grupos cuyos individuos cooperan entre sí prosperan más que los que no lo hacen así. El proble-

ma es que esta idea no es tan empírica como pudiera parecer, porque de ser éste el caso todos los organismos serían sociales. De hecho, la cooperación sólo tiene sentido biológicamente si de la interacción entre los supuestos cooperantes cada uno obtiene relativamente más que si no cooperara. Entonces se puede establecer una dicotomía etológica, más bien teórica que real en sus extremos, entre los que no cooperan de ninguna manera, y en todo caso se aprovechan sin dar nada a cambio, que se denominan con el término coloquial de egoístas, y los que cooperan contra viento y marea aunque no reciban nada a cambio que, alternativamente, serían, asimismo coloquialmente, los altruistas. En la naturaleza vemos una amplia distribución de situaciones intermedias entre los extremos teóricos de egoísmo puro y altruismo puro. Dichas situaciones intermedias se caracterizan, según la expresión que el etólogo Robert L. Trivers, entonces profesor en Harvard, introdujo en 1971, como altruismo recíproco (como también se podría haber denominado egoísmo calculado, por ejemplo), es decir, 'yo me porto bien/mal contigo si tu te portas bien/mal conmigo y en la misma medida', lo que en el caso del hombre no sería más que asumir la responsabilidad por los propios actos y en los animales superiores, una especie de responsabilidad disminuida, pero responsabilidad al fin.

Entonces, ¿por qué hay tanta irresponsabilidad por doquier, tanto engaño, tanta puñalada trapera (en hombres y animales propiamente dichos)? Esto no debe extrañar porque es simplemente una consecuencia tanto del altruismo recíproco como de otros imperativos etobiológicos. Pensemos que la historia del género humano, como la de prácticamente todos los organismos, ha sido, y es, una historia de escasez, es decir nunca ha habido suficientes recursos para todos (y aunque los haya habido, acaparar para los malos tiempos ha sido también un condicionante biológico, y cuando vamos al recurso del otro como pareja reproductiva, ninguna cantidad ha sido siempre suficiente, de nuevo por imperativo bioetológico: la distribución del cromosoma Y en el mundo actual refleja una historia de conquistas, desplazamientos de ejércitos de hombres y la creación de harenes multitudinarios a cargo y beneficio del poderoso mandatario de turno). Por ejemplo, existen muchas situaciones de escasez relativa, la mayor parte, en que el altruismo recíproco como estrategia de supervivencia no tiene sentido, simplemente el que llega antes al recurso, por las buenas o por las malas, es el que sobrevive. Es una cuestión de vida o muerte, de 'sálvese quien pueda'. Por eso el que no llega antes no se resigna, porque cuando de lo que se trata es de sobrevivir todo está permitido y no hay reglas: sí hay persuasiones más o menos sutiles del tipo 'haz lo que digo y no mires lo que hago'. O sea que para que se instrumente un contrato social, no debe haber una es-

casez insoportable, ni siquiera aceptablemente soportable. Por ejemplo, si allá por el Paleolítico yo cazo un mamut, me conviene compartirlo porque a mí me sobra casi todo y mañana el otro puede ser el cazador y estaríamos a la par, aunque lo normal es que nos hayamos unido para la caza de manera que compartir no sea un problema mayor. Esto ocurre igualmente en las mejores familias propiamente animales. También, claro está, puedo dar parte del mamut (algo tangible) por información (algo intangible), como saber dónde hay agua, o dónde una trampa. A todos nos conviene cuando no hay una escasez agobiante hasta cierto punto hacer de nuestra capa un sayo, por lo que la selección natural promueve ese altruismo recíproco que facilita la supervivencia de cada uno en la de todos.

Como vemos la concepción de libre albedrío es epistémicamente más bien superflua. Todos elegimos consciente/inconscientemente lo que por selección natural ha venido instrumentando mejor nuestra supervivencia. Que dicha elección sea consciente no nos hace más libres, aunque sí más capaces de sobrevivir en un medio lo suficientemente complejo donde una elección automática, no consciente, no sea suficiente para sacarnos de apuro. Todos sabemos que la crueldad y el egoísmo a ultranza aumentan con la escasez, y que la cooperación, las buenas maneras y el altruismo prosperan cuando la escasez es relativa y compensa la colaboración. Pero claro la relatividad de la escasez entre los grupos humanos hace que dichas agrupaciones se clasifiquen en ese tripartito tan constatado en origen por el antropólogo francés Georges Dumézil. Es más, como se puede constatar (por ejemplo, en la obra de Chisholm citada en la introducción) quien nace en una situación de infortunio —con pocas esperanzas relativas de supervivencia— da lugar a una bioquímica subyacente a su etología que le hace proclive a una situación de agresividad, y ausencia de ética tipificada, que le acorta la vida (abundante producción de cortisol y empobrecimiento del sistema inmunitario) pero que le hace tirar por la calle de en medio con violencia (sin miramientos) en la trama de supervivencia y sobre todo de la reproducción. Por el contrario, la bioquímica subyacente a la etología que desarrollan los beneficiados por la fortuna induce una vida más larga sin la asunción de riesgos que genera la violencia.

En suma, en la historia del mundo hay drama y hay responsabilidad. No cabe decir que estamos determinados y todo es cuestión de suerte. La suerte influye y no poco, pero la responsabilidad también, y además en los homínidos viene instrumentada por la selección natural, como muy bien arguye Daniel Dennett en uno de sus últimos escritos (ver bibliografía). Las situaciones sociales se desmadran porque nuestra teoría de la mente, como bien coteja a su vez Robin Dunbar, vale para una por-

ción relativamente pequeña de individuos (poco más de cien), y desde la revolución agrícola hasta la situación de globalización actual, nuestra teoría de la mente simplemente no daría abasto (el sistema comunicativo colapsa y se pierde el norte biosocial: la sensación nihilista se instala).

Pero nuestra 'libertad' es parte de nuestro kit de supervivencia —al menos a corto y medio plazo— a pesar de que las leyes económicas, nuestra teoría de la mente, un tanto limitada, y nuestra propia etología, en general, vayan a la contra en cuanto a remediar el sufrimiento humano en su conjunto. El caso es que la supervivencia de nuestros genes, los controladores, está en liza, lo que, quizás por fortuna, va normalmente al unísono con nuestros propios intereses de supervivencia como interactores. Los genes (replicadores) propician que en situaciones de supervivencia blanda (mínimamente superable en su conjunto) nos sintamos mal cuando hacemos sufrir al otro (aunque en el momento haya una satisfacción sádica puntual), y al revés. Y si, en efecto, hacemos sufrir al otro necesitamos justificarnos ('ha sido sin pensarlo', 'él/ella tenía que probar su propia medicina', 'mi violencia física es una reacción a su violencia psicológica', 'se trata de él/ella o yo', 'magnanimidad o compasión son síntomas de debilidad', 'sólo el miedo genera respeto', 'la crueldad nos fortalece, nos instala en la realidad', etc.). Del mismo modo, haciendo prosperar al otro, por análogas razones, nos sentimos medio bien, aunque todo ello sea por propensiones egoístas (en realidad eso da lo mismo, y no precisamente por una cuestión de 'mano invisible' a lo Adam Smith).

En una frase, aunque sea larga, quizá se resuelvan nuestros problemas, así en general, o quizá no, lo cierto es que a pesar de tanto impedimento, en el fondo estamos por la labor, porque el gen será egoísta pero 'sabe' que, a la postre, o nos salvamos todos o ninguno, y 'sabe' además, por la historia, que 'quitar del medio al otro', por las buenas o por las malas, no da resultado. Y ésta es posiblemente la razón de que, entre otras 'mejoras' (nunca se sabe), se haya visto forzada, al menos simbólicamente la abolición de la esclavitud, de que la democracia, como sistema político potencialmente más igualitario, se haya medio establecido en los países ricos y de que los derechos de todos parezca que vayan aumentando, al menos en teoría, en detrimento de situaciones de privilegio.

La situación biológica al respecto es un eco de la teoría de la justicia de John Rawls (1921-2002). En efecto todo ser humano, desde la perspectiva de su genoma (como historia), 'sabe' (es como si supiera) que al nacer la probabilidad de que su situación en la vida sea 'del montón' es la más alta, por lo que, evolutivamente (filogenéticamente), se preocupará entonces de que la situación del individuo del montón

sea, a la larga, lo menos onerosa posible. Claro, esa sapiencia, aparentemente misteriosa, es la de todos nosotros, que —en una situación de supervivencia blanda (en que los recursos sean relativamente abundantes)— propiciamos para nuestros descendientes, o sea que la situación futura estadísticamente más esperable sea tolerable (el replicador —en este caso, el genoma etológico en su conjunto— que induce este comportamiento de colocarle a su interactor, aleatoriamente, claro está, en las mejores condiciones posibles de supervivencia futura, es el que sobrevive, luego la selección natural, accidentes aparte, hace el resto).

Por supuesto que todo es hipotético, que todo es 'como si', pero ésa sería la característica principal del marco científico (en comparación con el inefable, pero no en su detrimento). El ser humano que está en una buena situación se pone en guardia por si acaso. Y ponerse en guardia es pensar que puede ocurrir lo peor y entonces qué. Porque en lo peor de lo peor estamos solos, nadie ni nada ayuda y todos y todo conspiran para nuestra destrucción. Prima entonces ser 'científico', conservar la calma. Por el contrario cuando se está en una mala situación paradójicamente no hay más remedio que bajar la guardia, confiar en el otro y en las circunstancias, como último recurso, como última humillación, hay que lanzarse al vacío porque no hay donde asirse. Prima entonces dejarse seducir por lo 'inefable' (si estoy en un cielo pasajero, temo al infierno venidero, pero si en el infierno muero, me queda imaginar el cielo).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA COMENTADA*

Capítulo I

AGUILERA, A. (1995), *Hombre y Cultura*, Trotta, Madrid. Aquí tenemos una visión ortodoxa de lo que es el hombre en su cultura.

AYER, A. (1992), *El Sentido de la Vida y otros ensayos*, Península, Barcelona. En estas páginas constatamos una visión de la existencia pesimista-triunfalista desde el positivismo lógico en la línea del biólogo Jacques Monod (véase más abajo).

BARRETT, W. (1967), *El Hombre Irracional*, Siglo Veinte, Buenos Aires. Aquí se establece claramente la dicotomía entre las dos culturas, el hombre racional (positivista) y el irracional (existencialista), el autor se decanta por la completud del segundo.

BECKER, G. (1987), *Tratado sobre la Familia*, Alianza, Madrid. Este premio Nobel de Economía considera la tesitura humana en la misma línea que la de cualquier otro ser vivo, en la misma línea de hecho que Harris lo hace desde la antropología, Monod desde la biología y Ayer o Bunge desde distintas vertientes de la filosofía de la ciencia (véase más abajo obras clave de todos estos otros autores).

BUNGE, M. (1986), *Intuición y Razón*, Tecnos, Madrid. En la tesitura central de las dos culturas, así como Barrett (véase más arriba) se inclina hacia la completud del hombre irracional, Bunge adopta la postura antagónica dándole primacía al hombre racional.

CAMUS, A. (1951), *El Mito de Sísifo*, Losada, Buenos Aires. El premio Nobel francés de Literatura considera la tragedia que es la existencia humana desde la vertiente humanista, en la misma línea por ejemplo, también existencialista, del norteamericano Barrett.

* Sólo se incluyen las obras existentes en lengua castellana.

CASTRODEZA, C. (1999), *Razón Biológica: La base evolucionista del pensamiento*, Minerva, Madrid. El tema aquí es la biologización de los aspectos más nobles del ser humano, como pueda ser 'lo inefable' en la cultura, en una primera aproximación.

CASTRODEZA, C. (2003), *La Marsopa de Heidegger: El lugar de la ciencia en la cultura actual*, Dykinson, Madrid. En esta obra se estudia el aspecto dual de la ciencia, lo que tiene de atractivo en cuanto a una supuesta objetividad y lo que tiene de repulsivo en cuanto a un instrumento de poder, ambición y falta de previsión a largo plazo.

DARWIN, Ch. (1981), *El Origen de las Especies*, Edad, Madrid. Ésta es sin duda la obra capital sobre la tesitura biológica en torno al origen del hombre y su controvertida naturaleza, y marca no sólo el origen de la biología moderna sino también posmoderna, en tanto en cuanto la noción de realidad desde la biología ofrece un paralelismo singular con la realidad estipulada desde la física actual.

GARCÍA MORENTE, M. (1955), *De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid. En esta reimpresión reciente de la obra de García Morente se glosa sobre el significado de la cultura desde una perspectiva filosófica académica culta pero en la línea de Albert Camus o de William Barrett.

GONZÁLEZ RECIO, J. L. (2004), *Teorías de la vida*, Síntesis, Madrid. Obra importante, por lo informada y bien escrita, que repasa con enjundia lo que se ha pensado en el Occidente culturalmente dominante sobre lo que es 'la vida'.

HARRIS, M. (1997), *Nuestra Especie*, Alianza, Madrid. Desde la antropología marxista de Harris el origen del hombre y sus características entran en general en un marco adaptativo de signo darwiniano claro.

MONOD, J. (1986), *El Azar y la Necesidad*, Orbis, Barcelona. Ésta es una de las obras maestras del siglo XX en cuanto a una exposición existencial de la naturaleza humana dentro de cauces estrictamente científicos.

ORTEGA Y GASSET, J. (1957), *¿Qué es Filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid. Este autor, junto con García Morente y Unamuno, ofrece una tesitura de la existencia humana en la línea existencialista de un Camus o un Barrett, aquí citados, contrastando con las peculiaridades de cada autor un trasfondo uniformemente pesimista.

RÁBADE, S. (1994), *La Razón y lo Irracional*, Editorial Complutense, Madrid. El estudio histórico-metodológico de este profesor esclarece sobremanera la tesitura de las dos culturas.

SOKAL, A. Y J. Bricmont (1999), *Imposturas Intelectuales*, Paidós, Barcelona. Esta obra se ha convertido en un estudio emblemático de las denominadas «guerras de la ciencia» en las que los miembros de la comunidad científica se enfrentan abiertamente a los 'humanistas' que se atreven no sólo a juzgar a la ciencia como actividad intelectual sino a utilizarla para sus propios fines.

SUTHERLAND, S. (1996), *Irracionalidad: El enemigo interior*, Alianza, Madrid. Conviene distinguir el sentido metafísico de la irracionalidad (en un Barrett y allegados) del sentido técnico tal y como lo expresa este autor en su obra.

UNAMUNO, M. DE (1988), *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, Ediciones B, Barcelona. Esta edición de la obra capital de Unamuno nos coloca en la comprensión de lo que es el ser humano desde una perspectiva humanista que

contrasta con la propiamente positivista de un Monod, un Ayer o un Bunge, y la biologista-humanista de Castrodeza que, a modo de una tercera cultura, se adopta en el texto al que se remiten todas estas referencias bibliográficas.

Capítulo II

COLLINS, R. (2005), *Sociología de las Filosofías: Una teoría global del cambio intelectual*, Hacer, Barcelona. Los filósofos, como cualquier grupo con una identidad socialmente aceptada, se organizan en grupos que se hacen y deshacen, de manera que las creencias que defienden y los definen son subsidiarias o derivadas de sus intereses más prioritarios; siempre prima la originalidad y la capacidad retórica, pero los intereses personales y de clase, por este orden, son los que dirigen de entrada todas las actuaciones. Collins traza un cuadro general en el tiempo y en el espacio para proyectar esta dinámica social de un modo altamente aclaratorio de lo que es la actuación humana en su aspecto más especialmente ético-epistémico.

DAWKINS, R. (1994), *El Gen Egoísta: Las bases biológicas de nuestra conducta*, Salvat, Barcelona. Este libro es fundamental para entender la biologización o naturalización de las funciones más singulares del ser humano (memoria, entendimiento y voluntad).

DRAY, W. H. (1965), *Filosofía de la Historia*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México. Para entender el proceso científico-filosófico que se narra en el escrito que nos ocupa, es importante tener un criterio de lo que se entiende por sentido de la historia, y este librito de Dray se ha convertido en todo un clásico al respecto.

FUKUYAMA, F. (2002), *El Fin del Hombre: Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Ediciones B, Barcelona. La obra de Fukuyama constituye uno de los hitos más importantes de última hora en la historia de la cultura humana y ofrece una alternativa distinta para el destino del hombre que el contemplado desde la existencialidad, que no existencialismo, heideggeriana. Las dos alternativas están fundamentadas en la razón, Fukuyama, empero, tiene una fe mucho más ciega en los aspectos optimistas de la ciencia actual que el autor de estos escritos.

GADAMER, H.-G. (1988), *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca. Este importante discípulo de Heidegger hace hincapié en su obra en la servidumbre que tiene el ser humano hacia su pasado, ya que sin este pasado ese ser, todos nosotros, no somos nada, por lo que traicionar o vituperar nuestro legado destruye nuestra mente y nuestro sentido de la existencia.

HEIDEGGER, M. (1998; ^{3}2006), *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile; Trotta, Madrid. En nuestro contexto la meditación heideggeriana obedece al pensamiento más humanista que haya tenido lugar en el siglo XX, por lo que su consideración es imprescindible para entender el criterio que explique la ausencia, o existencia, de una naturaleza humana.

HUMPHREY, N. (1995), *Una Historia de la Mente: La evolución y el nacimiento de la conciencia*, Gedisa, Barcelona. Aquí tenemos otra obra clave a la hora de contemplar la mente humana desde una perspectiva enteramente anima-

lista, el punto de vista de Humphrey ha alcanzado amplia difusión y aceptación en la comunidad científica y por lo tanto es digno de la mayor consideración.

JACOB, F. (1999), *La Lógica de lo Viviente: Una historia de la herencia*, Tusquets, Barcelona. Esta historia de la biología, aunque escrita desde una perspectiva positivista, constituye un ensayo clave para entender el proceso de naturalización a que han sometido los científicos al pensamiento humano. Este premio Nobel de Medicina (junto con Monod: véase más arriba) da la talla no sólo como científico sino también como hombre de letras, aunque sea a favor de la ciencia y en detrimento de las humanidades, entendidas éstas como conocimiento inefable.

LAMO DE ESPINOSA, E.; J. M. González García y C. Torres Albero (1994), *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia*, Alianza, Madrid. Éste es un texto magnífico para entender cómo las raíces del pensamiento científico tienen una dimensión social ineludible.

LÉVI-STRAUSS, C. (1983), *El Hombre Desnudo*, Siglo XXI, México. Este antropólogo galo contempla la tesitura humana sin preferencias en cuanto a las distinciones de las distintas culturas y, misión dificilísima, sin caer en el relativismo. De alguna manera su antropología estructuralista se complementa espléndidamente con la proyección marxista del antropólogo americano Marvin Harris. Ambos le dan al darwinismo un sentido que el mismo Darwin aceptaría.

MACINTYRE, A. (1987), *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona. El pensamiento de este autor es paralelo en intención al de Gadamer (véanse referencia y comentario en esta bibliografía). La diferencia es que así como Gadamer adopta en su pensamiento la perspectiva de la epistemología, MacIntyre lo hace desde la ética, por lo que la complementariedad de ambos autores es indiscutible.

MASON, S. F. (1990), *Historia de las Ciencias*, Alianza, Madrid. Ésta sigue siendo, con diferencia, la mejor historia de la ciencia 'de bolsillo' existente con toda serie de datos y criterios para entender la actividad que ha distinguido a Occidente en 'causa y efecto'.

SCHRÖDINGER, E. (1985), *¿Qué es la Vida?: El aspecto físico de la célula viva*, Orbis, Barcelona. La pregunta que titula esta obrita, escrita por uno de los Nobel de Física más sobresalientes, nos sitúa en la típica línea de trabajo cientificista: algo que no sabemos lo que es, sí sabemos que se debe ajustar a los principios de la ciencia.

SNOW, C. P. (1977), *Las Dos Culturas y un segundo enfoque*, Alianza, Madrid. Éste es el colofón de uno de los libros de culto del siglo XX donde se glosa, a favor de la ciencia en la polémica entre las letras y las ciencias.

TILLICH, P. (1974), *Filosofía de la Religión*, Megápolis, Buenos Aires. En el conjunto de los dos nexos culturales establecidos (el inefable y el natural), es necesario tener una noción profunda no sólo de lo que es la historia sino también la religión, ya que ambas son las fuentes de donde mana toda ciencia y toda filosofía; en este sentido el librito de Paul Tillich es asequible, profundo y esclarecedor.

WEINBERG, S. (1994), *El Sueño de una Teoría Final: La búsqueda de las leyes fundamentales de la naturaleza*, Crítica, Barcelona. Este premio Nobel de Física epitomiza claramente la pretensión última de la ciencia, que es reducir todo conocimiento de toda índole a una gran teoría final.

Capítulo III

BLACKMORE, Susan y otros (2002), *Ciencia y sociedad: diversidad humana*, Nobel, Oviedo. Esta colección de artículos es importante para darse cuenta hasta qué punto la estructura social de una comunidad propicia o inhibe el desarrollo de la ciencia.

BOURDIEU, Pierre (2003), *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*, Anagrama, Barcelona. La sociología de la ciencia del pensador francés es una de las contribuciones más interesantes, y quizá más originales, de lo que significa la ciencia socialmente hablando en la dinámica de la preponderancia de unas clases sociales sobre otras.

BRAVO, Á. (1978), *Bacon: La concepción instrumental del saber,* Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Bacon, junto a Descartes, son argüiblemente los dos grandes creadores de la modernidad. Este estudio es claro en su rigor y exposición para entender el paso de la premoderrnidad a la modernidad en general y en el pensamiento del autor inglés.

CANGUILHEM, G. (1978), *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México. Ésta es la obra clásica al respecto de esa dicotomía que trata de discernir entre ambos conceptos de un modo no coloquial. La obra, imprescindible, es empero de difícil lectura.

DIÉGUEZ, A. (2005), *Filosofía de la Ciencia*, Publicaciones de la Universidad de Málaga. Este texto reciente es el más completo de los publicados hasta la fecha no sólo en España sino en el ancho mundo académico actual.

ESPINOZA, M. (2004), *Pensar la ciencia: estudios críticos sobre obras filosóficas (1950-2000)*, Tecnos, Madrid. Aquí se seleccionan y comentan toda una serie de obras clave recientes en torno a la ciencia.

FEYNMAN, R. P. (1999), *¿Qué significa todo esto? Reflexiones de un científico-ciudadano*, Crítica, Barcelona. Este importante premio Nobel de Física defiende con gran sentido del humor la actividad científica (frente a lo inefable) como la única actividad genuinamente importante y racional.

FOUCAULT, M. (2003), *La Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México. Este autor es uno de los pensadores de más impacto del siglo XX y crítico filosófico-literario del quehacer científico, su pensamiento no se puede pasar por alto (difícil de leer por su tendencia extrema al diletantismo 'eruditoide').

GABILONDO, Á. (1988), *Dilthey: vida, expresión e historia*, Cincel, Madrid. Dilthey es un autor clave a la hora de estudiar la tesitura de las dos culturas en su esencia, además esta obra contextualiza admirablemente al autor en cuestión y su obra.

GARCÍA MOLINER, F. (2001), *La ciencia descolocada*, Laberinto, Madrid. Esta obra es sintomática para comprender la interacción de la ciencia con la posmodernidad.

GRIBBIN, J. (2003), *Historia de la Ciencia: 1543-2001*, Crítica, Barcelona. Ésta es la historia de la ciencia más actual, profesional y breve publicada hasta la fecha (buen complemento a la de Mason).

HORGAN, J. (1998), *El fin de la ciencia: los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, Paidós, Barcelona. Este periodista científico de primer orden nos pone al día, además de un modo crítico, en todas las concepciones

científicas de nuestra época abarcando todo el espectro, desde la microfísica a la sociología.

KUHN, Th. S. (1979), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México. Ésta es la obra más citada de todo el siglo XX relativa al lugar de la ciencia en la cultura.

LYOTARD, J.-F. (1989), *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid. Esta obra enormemente controvertida es la 'biblia' de la posmodernidad y sus problemas.

PERUTZ, M. F. (1990), *¿Es necesaria la ciencia?*, Espasa-Calpe, Madrid. Este premio Nobel de Química es un defensor acérrimo de la actividad científica en el sentido más tradicional de la expresión (de difícil lectura técnica, que no literaria).

RIVADULLA, A. (2003), *Revoluciones en Física*, Trotta, Madrid. El concepto de revolución, en lo que es un proceso cultural, es siempre complejo de documentar en sus detalles. En esta obra se analizan con rigor las singularidades al respecto en la 'reina' de las ciencias.

SONNATI, S. (1984), *Ciencia y científicos en la sociedad burguesa*, Icaria, Barcelona. Sociológicamente la ciencia es una actividad burguesa, creada por la burguesía emergente en los siglos XVI y XVII; esta obra ayuda a comprender este importante fenómeno.

WHITE, L. A. (1982). *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona. Este estudio antropológico es básico para entender lo que significa y supone el proceso de la civilización para el hombre (complementa excelentemente la obra fundamental de N. Elias, *El Proceso de la Civilización*).

WILLIAMS, B. (1996), *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, Cátedra, Madrid. Muchas veces leer a 'los grandes autores' directamente resulta difícil porque, a no ser que se sea un experto en la época y lugar, no se puede contextualizar bien lo que se lee. En este sentido esta obra es básica para entender lo esencial del filósofo francés y su significado clave en la cultura occidental.

WOOLGAR, S. (1991), *Ciencia: abriendo la caja negra*, Ánthropos, Barcelona. Woolgar es uno de los sociólogos de la ciencia más radicales e interesantes que defiende la idea de que cualquier concepto de realidad ajena al ser humano no tiene sentido.

ZIMAN, J. (1980), *La fuerza del conocimiento: la dimensión científica de la sociedad*, Alianza, Madrid. Esta obra es uno de los alegatos más claros, objetivos y al mismo tiempo apasionados, a favor de la ciencia en su sentido más tradicional.

Capítulo IV

AUFFRAY, Ch. (2004), *El genoma humano: una explicación para comprender, un ensayo para reflexionar*, Siglo XXI, México. Reflexiones sobre el genoma y lo que somos por un científico en ejercicio. La obra no tiene desperdicio.

BLACKMORE, S. (2000), *La máquina de los memes*, Paidós, Barcelona. Esta famosa psicóloga inglesa explora la teoría de los memes del autor de *El Gen*

Egoísta y llega hasta sus últimas consecuencias (las ideas consideradas como si fueran genes 'incrustados' en los cerebros humanos son los memes).

BOUVERESSE, J. (1993), *Wittgenstein y la estética*, Universitat de Valencia. Para el gran filósofo 'todo terreno' que es Wittgenstein la ética y la estética constituían los dos desafíos principales de 'lo inefable' al intelecto. En esta obra se comprende el 'porqué' en lo que se refiere a la estética.

CASTRODEZA, C. (2004), *Los límites de la historia natural: hacia una nueva biología del conocimiento*, Akal, Madrid. Aquí el autor explora teorías epistemoéticas no darwinianas y 'mixtas' en lo que se refiere a la ética.

CEREZO, P. (1991), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona. Estudio de cómo el filósofo más controvertido y profundo del siglo XX explora la condición de los humanos y los errores graves que se derivan de su actuación filosófica a lo largo de la historia del pensamiento.

DAWKINS, R. (1988), *El relojero ciego*, Labor, Barcelona. Obra fundamental complementaria a su anterior sobre el 'gen egoísta'.

DOBZHANSKY, Th. (1978), *Diversidad genética e igualdad humana*, Labor, Barcelona. Este gran naturalista ruso, creador de la historia natural moderna, convertido al catolicismo y afincado en Estados Unidos, lleva a cabo una interpretación del darwinismo en que 'la lucha por la existencia' pasa a un segundo plano (aunque no hasta el extremo de su famoso compatriota Pedro Kropotkin).

FERRY, L. y A. Renaut (2001), *Heidegger y los modernos*, Paidós, Buenos Aires. Dos filósofos franceses pro-ciencia estudian la, para ellos, influencia negativa de Heidegger sobre la filosofía de nuestro tiempo (difícil de leer por la tendencia al diletantismo).

HEATON, J. (2004), *Wittgenstein y el psicoanálisis*, Gedisa, Barcelona. Estudio sobre la unión/desunión de la filosofía de nuestro tiempo con una de las concepciones psicobiológicas más novedosas de la historia del pensamiento.

LEWONTIN, R. C. (2000), *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*, Gedisa, Barcelona. En esta obra se critica la adopción de una genética fundamentalista en el sentido de lo equívoco de no darle al medio, especialmente al medio social un papel mucho más decisorio.

LORENZ, K. (1985), *Decadencia de lo humano*, Plaza & Janés, Barcelona. Este autor alemán, uno de los creadores de la etología moderna y de lo que podríamos llamar la 'biología de la filosofía' investiga en este libro hasta qué punto puede haber 'degenerado' biológicamente la raza humana a partir de un comienzo altamente prometedor.

MARGULIS, L. (1997), *¿Qué es la vida?*, Tusquets, Barcelona. Esta bióloga americana de pensamiento enormemente original explora por así decirlo la 'cara humana' del darwinismo.

RIDLEY, M. (2003), *Genoma: la autobiografía de una especie en 23 capítulos*, Taurus, Madrid. Los 23 capítulos corresponden a las 23 parejas de cromosomas que poseemos los humanos; ahí está ubicado el genoma y lo que podemos ser en potencia y a veces en acto. Obra enormemente instructiva.

RIDLEY, M. (2004), *¿Qué nos hace humanos?*, Taurus, Madrid. El autor que en un admirable libro anterior ha escrito nuestra historia como especie en 23 capítulos (cromosomas homólogos), ahora insiste en esa historia enfatizando la

circunstancia de que estamos mucho menos determinados genéticamente de lo que podamos pensar.

RIEDL, R. (1983), *Biología del conocimiento: los fundamentos filogenéticos de la razón*, Labor, Barcelona. Este autor alemán, junto con Lorenz y Ruse (aquí citados), investiga cómo puede haber aparecido la razón humana desde el punto de vista de la historia natural.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (1988), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Cincel, Madrid. Otra versión importante de la misma tesitura que estudia Pedro Cerezo (aquí citado) en su obra. De hecho los escritos de Heidegger son de tan compleja interpretación que considerar más de un intérprete es muy esclarecedor.

RUSE, M. (1987), *Tomándose a Darwin en serio: implicaciones filosóficas del darwinismo*, Salvat, Barcelona. Este conocido filósofo de la biología pretende en esta obra llevar el pensamiento de Darwin hasta sus últimas consecuencias con resultados sumamente interesantes aunque controvertidos.

SCHULTZ, W. (1970), *Wittgenstein: La negación de la filosofía*, G. De Toro, Madrid. Estudio sobre la filosofía de uno de los dos filósofos principales del siglo XX (el otro es Heidegger) en cuanto a la interacción de sus ideas con la ciencia.

SUZUKI, D. T. (1991), *Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Tecnos, Madrid. Como reza el título la obra trata de las paradojas que surgen en el comportamiento humano establecido al introducir las nuevas técnicas pertinentes a la manipulación del genoma.

Waddington, C. H. (1964), *La naturaleza de la vida*, Norte y Sur, Madrid. Éste es otro de los grandes naturalistas ingleses de pensamiento singularmente profundo y que aquí trata uno de los temas más candentes sobre las consecuencias filosóficas de lo que llamamos vida.

Wilson, E. O. (1991), *Sobre la naturaleza humana*, Fondo de Cultura Económica, México. Aquí el creador de la sociobiología desarrolla una visión radicalmente determinista de la condición humana.

Capítulo V

BLOOR, D. (1998), *Conocimiento e imaginario social*, Gedisa, Barcelona. Este autor, elemento principal del llamado Grupo de Edimburgo de sociología de la ciencia, refleja en ésta, su obra primigenia y principal, su tesis revolucionaria sobre la filosofía de la sociología de la ciencia.

CARUSO, P. (1969), *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona. Es de sumo interés analizar esta interacción entre tres grandes del estructuralismo francés en conexión con sus concepciones del hombre; los tres son anti-humanistas, pero no cientificistas, y los tres piensan que el hombre es un fenómeno efímero en busca de una identidad imposible; los tres, sin embargo, difieren radicalmente en lo que respecta a lo que pueda ser el destino humano.

CHURCHLAND, P. M. (1999), *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona. Este autor es posiblemente el máximo representante del 'materialismo' actual, porque para Churchland sólo somos máquinas en el sentido más extremo del término.

COLLINS, H. y T. Pinch (1996), *El Golem: lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia*, Crítica, Barcelona. Collins, junto con Bloor (antes citado), es un máximo exponente de la sociología del conocimiento científico, creador del llamado Grupo de Bath, y complementa con sus prioridades (sobre el 'cierre' de las controversias científicas) la revolucionaria tesis de Bloor.

DAMASIO, A. R. (2001), *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona. Este psicólogo americano de origen portugués refleja en esta obra cómo la mente humana es una síntesis de emoción y razón inseparable por lo que no hay razonamiento exento de pasión ni, al revés, pasión que no sea resultado de un proceso racional más o menos encubierto.

DENNETT, D. (1999), *La peligrosa idea de Darwin: evolución y significados de la vida*, Círculo de Lectores, Barcelona. Dennett es un filósofo de prestigio pero admirador de Darwin hasta tal punto que piensa que absolutamente cualquier atisbo de explicación referente a cualquier problema para que tenga sentido tiene que pasar por el filtro darwinista.

DENNETT, D. (2004), *La evolución de la libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona. Este conocido filósofo, justamente mencionado, de la Universidad de Tuft (Estados Unidos) cambia ciertos criterios de su actitud decididamente determinista en toda su obra para argüir que, después de todo, algo parecido a lo que entendemos por libre albedrío se ve propiciado por la selección natural.

FOUCAULT, M. (2004), *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires. En esta obra emblemática, el estructuralista francés abunda sobre el amalgamiento del ejercicio del poder con el de perseguir la verdad lo que tiene una traducción biosociológica indudable.

GEERTZ, C. (1995), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona. Geertz, filósofo de la antropología de la posmodernidad, es artífice de un pesimismo inteligente (no derrotista) a la hora de explorar las consecuencias por otro lado para él inevitables del relativismo cultural.

GELLNER, E. (1994), *El arado, la espada y el libro: La estructura de la historia humana*, Península, Barcelona. Este autor es con Clifford Geertz (aquí citado) el filósofo de la antropología más completo del mundo angloamericano. En este libro, enormemente ameno, desarrolla su conocida 'teoría de Occidente' que sería algo así como la conocida tesis de Weber puesta al día.

GOODY, J. (2004), *Capitalismo y modernidad. El gran debate*, Crítica, Barcelona. Goody explica el supuesto éxito científico-técnico-social de Occidente sobre la base de su dependencia de otras culturas, notablemente de aquéllas provenientes del oriente más amplio. Este punto de vista contrasta hasta cierto punto con el que se ha defendido en el texto, por lo que es interesante su consideración como alternativa explicativa posible.

HARRIS, M. (2003), *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid. Harris es un gran antropólogo norteamericano, se puede decir que combina las ideas centrales de Marx con las de Darwin llegando a conclusiones que le hubieran escandalizado al mismo Marx, pero al contrario de Darwin, Harris, no cree en la desigualdad de los seres humanos, auque dicha desigualdad, valga la paradoja, se hubiera fraguado por selección natural.

HARRIS, M. (2004), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Crítica, Barcelona. Para Harris la posmodernidad está plagada de fanatismos más o

menos secularizados que hay que combatir ridiculizándolos; ésta, la última obra de Harris, es una auténtica meditación antropológica sobre la condición del hombre en la actualidad.

KROPOTKIN, P. (1989), *El apoyo mutuo: un factor de evolución*, Madre Tierra, Madrid. Esta obra es la antítesis de *El Origen de las Especies* de Darwin, de manera que con el principio de la selección natural este padre del anarquismo político llega, en vez de a un 'todos contra todos', a un 'todos con todos'; la obra además de interés histórico tiene un claro contenido doctrinal totalmente actualizable, por ejemplo, en la obra de Dobzhansky (véase la bibliografía del cap. IV).

LÉVI-STRAUSS, C. (1987), *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona. Este francés, filósofo de la antropología, es uno de los intelectuales más interesantes y completos del siglo XX; filosóficamente, cabeza de puente entre la fenomenología y el estructuralismo moderno (que es prácticamente creación suya) sus contribuciones a la teoría del hombre son claves para entender el fenómeno humano en toda su aparente singularidad.

PINKER, S. (2001), *Cómo funciona la mente*, Destino, Barcelona. Este psicólogo es un máximo representante de la psicología evolucionista o sociobiología de segunda generación, para él el funcionamiento de la mente se ajusta perfectamente a cánones darwinianos.

PINKER, S. (2003), *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós Ibérica, Barcelona. Aquí Pinker complementa y aclara los puntos más oscuros de su tesis (referencia anterior) sobre cómo funciona la mente.

RICOEUR, P. (2002), *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México. Este autor francés, representante máximo del movimiento hermenéutico, no sólo impugna el estructuralismo desde su propia perspectiva, sino asimismo la posmodernidad derivada sobre todo de Nietzsche y Freud. Es un filósofo necesario aunque no sea más que por su optimismo centrado, no en la ingenuidad, sino en un conocimiento profundo de la situación humana.

ROSE, S. (2001), *Trayectorias de vida: biología, libertad, determinismo*, Granica, Barcelona. Este conocido autor inglés desde la psicología se opone abiertamente a la tesis sociobiológica, sea de primera o segunda generación; se podrá no compartir sus argumentos pero no se puede entender la sociobiología sin leerlos.

SACKS, O. (2001), *Un antropólogo en Marte*, Anagrama, Barcelona. En estos artículos el psicoantropólogo Sacks refleja cómo los problemas filosóficos pueden únicamente ser reflejo de trastornos psíquicos, algo en lo que, su compañero de fatigas, Antonio Damasio (aquí citado) también concurre.

SAHLINS, M. (1982), *Uso y abuso de la biología: una crítica antropológica de la sociobiología*, Siglo XXI de España, Madrid. Este antropólogo americano discrepa profundamente sobre la interpretación que hace la biología actual del comportamiento del ser humano; en esta obra va directamente al grano, por así decirlo, aunque su narrativa dista mucho de ser lo clara que sería deseable.

SULLOWAY, F. (1997), *Rebeldes de Nacimiento*, Planeta, Barcelona. Éste es quizá el único historiador de la cultura de impacto internacional que domina la ciencia etológica más actualizada, como además atestiguan anteriores estudios suyos sobre Darwin y Freud. En esta obra aplica la tesitura del 'gen egoísta'

a situaciones culturales clave en la historia de Occidente, como puedan ser la Reforma protestante o la Revolución francesa, y su interpretación es tan sorprendente como revolucionaria por lo verosímil, de manera que no serían los conflictos de clase los que en primera instancia 'dirigen' la historia, sino los conflictos familiares. Asimilar la hermenéutica sullowayana llevará tiempo, como lleva tiempo aceptar las consecuencias personales y sociales de la nueva biología en sus dimensiones ético-políticas.

WEINBERG, S. (2003), *Plantar cara: la ciencia y sus adversarios culturales*, Paidós, Barcelona. Premio Nobel de Física antes citado, este autor es de los más activos en defender la ciencia como conocimiento verdadero contra sus enemigos, entre los que figuran los sociólogos del conocimiento (Bloor, Collins) y los estructuralistas (Lévi-Strauss).

Carlos Castrodeza

Inicia su actividad académica e investigadora durante el curso 1968-1969 en el Institute of Animal Genetics de la Universidad de Edimburgo, labor que simultanea en el Instituto de Genética de la Universidad de Helsinki y en la cátedra de Fisiogenética Animal de la Universidad Politécnica de Madrid. Tras completar en 1973 su tesis doctoral, dedicada a la especiación animal, se centra en problemas teórico-epistémicos en torno a la teoría de la selección natural. Desde 1985 es profesor titular del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Entre los estudios fruto de su primera labor investigadora destacan *Ortodoxia darwiniana y proceso biológico* (1988), de carácter epistémico, y *Teoría histórica de la selección natural* (1988), de naturaleza historiográfica. De su ulterior indagación sobre la naturalización del conocimiento en sus aspectos más gnoseológicos es testimonio su libro *Razón biológica. La base evolucionista del pensamiento* (1999). Actualmente trabaja en una *Historia natural de la filosofía*, tanto en sus aspectos epistémicos como éticos y estéticos.

creative commons

ISBN 978-84-8164-916-1